

A ARQUITECTURA DA COMPANHIA DE JESUS NO JAPÃO.

A CRIAÇÃO DE UM ESPAÇO RELIGIOSO CRISTÃO NO JAPÃO DOS SÉCULOS XVI E XVII

Sofia Isabel Plácido dos Santos Diniz

Orientador: Professor Doutor João Paulo Oliveira e Costa

Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII)

2007

Índice

Introdução	7
I. A Companhia de Jesus na Europa: contexto cultural	
1. A Companhia de Jesus	14
1.1 O ensino	16
1.2 A missionação	21
1.3 A arte	26
II. A Companhia de Jesus no Japão: contexto político e cultural	
1. O Japão à chegada dos primeiros missionários jesuítas	38
2. A presença da Companhia de Jesus no Japão	41
3. A religião	47
4. A arte e arquitectura japonesa nos séculos XVI e XVII	52
4.1 O urbanismo	59
4.2 A arquitectura budista	62
4.3 A arquitectura xintoísta	67
III. A arquitectura da Companhia de Jesus no Japão	
1. A Companhia de Jesus e a sua presença artística no Japão	71
2. A evolução arquitectónica dos espaços religiosos da Companhia de Jesus	80
2.1 Os primeiros momentos. A instalação em edifícios provisórios e as primeiras casas	82
2.2 As igrejas enquanto elemento unificador da comunidade cristã	93
2.3 O patrocínio das construções	100
2.4 As igrejas mais importantes da missão: Nossa Senhora da Assunção de Kyoto e das Onze Mil Virgens de Nagasaki	108
2.5 A transição de templos em igrejas	114
2.6 As igrejas durante os períodos de perseguições	118
2.7 Os seminários e colégios	122
2.8 Análise arquitectónica dos espaços de culto	124
3. Decoração dos interiores dos espaços de culto	130
3.1 As imagens	132
3.2 Outros elementos decorativos	136
Considerações Finais	140
Bibliografia	145
Anexo	157

Lista de Abreviaturas

Arquivos e Bibliotecas

ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu

BA - Biblioteca da Ajuda

Fontes e Periódicos

Advertimentos - *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão di Alessandro Valignano*, ed. Joseph Shütte, SJ, Roma, 1946;

BPJS – *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar;

CE – *Iesvs. Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549. até o de 1580. Primeiro tomo. Nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentilidade. Impressas por mandado do Reverendissimo em Christo Padre dom Theotónio de Bragança Arcebispo d' Evora... Em Evora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII.*, 2 vols., Castoliva editora Lda., Maia, 1997 [edição fac-similada da edição de Évora de 1598];

História de Japam – Luís Fróis, SJ, *Historia de Japam*, ed. José Wicki, 5 vols., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976-1984;

Jap-Sin - *Colecção Japonica-Sinica*;

Agradecimentos

Todos aqueles que me acompanharam no longo e sinuoso percurso que foi a redacção do presente texto sabem profundamente da importância de que este momento se reveste. Foram, de facto, muitos os anos que passaram desde as primeiras aulas do mestrado de História dos Descobrimentos até a este manuscrito. Foram também muitas as vicissitudes pessoais que este trabalho conheceu, tendo estado mais do que uma vez na iminência de ser bruscamente terminado, sem misericórdia.

Por isso a primeiríssima palavra de agradecimento vai para o meu orientador, o Professor Doutor João Paulo Oliveira e Costa, que durante todos estes anos sempre me manteve à distância de um braço, e que sem qualquer outra obrigação que a de um professor, me reconciliou consecutivamente com este trabalho e acreditou na sua pertinência. A ele também lhe devo o interesse pelas civilizações asiáticas, em especial pela japonesa, interesse esse despertado na licenciatura e consolidado depois nas aulas de mestrado. De facto, e correndo o risco do *cliché*, sem a sua persistência e atenção nada disto teria sido possível.

À Fundação Oriente pela bolsa que me foi concedida para desenvolver este trabalho de investigação, entre Outubro de 2000 e Setembro de 2002.

À Alexandra Curvelo por me ter ajudado a descobrir a arte *nanban*, e à Isabel Pina pelo seu entusiasmo constante e apoio no arquivo da Companhia de Jesus em Roma.

Sem qualquer ordem importância, porque seria injusto e incorrecto para todas as pessoas que me acompanharam, não posso deixar de agradecer aos meus colegas de mestrado André Murteira e Andreia Martins; à Madalena Ribeiro uma palavra muito especial de agradecimento pelo seu acompanhamento por vezes silencioso, mas sempre sentido; e ao André Teixeira que viu nascer este trabalho e que me ajudou a alinhar as primeiras ideias. Aos meus colegas da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais (DGEMN) que presenciaram muitas das minhas angústias com este projecto, em particular à Luísa Castro Caldas, à Luísa Estadão, à Filipa Avellar, à Lina Marques, à Ana Paula Correia, à Cecília Matias, ao Ricardo Agarez, e muito especialmente à minha amiga Filomena Bandeira, colega de trabalho desde os primeiros dias, e com quem aprendi a pensar e a questionar. Uma palavra também de agradecimento à Dr.^a

Margarida Alçada, Directora de Serviços de Inventário e Divulgação da DGEMN, e ao Dr. João Vieira, Chefe de Divisão de Arquivos da mesma instituição, que me permitiram concretizar o equilíbrio, nem sempre fácil, entre trabalho académico e pessoal, e o profissional. A todas as minhas colegas do Centro de História de Além-Mar, em especial à Cátia Carvalho, à Teresa Lacerda, à Inês Coelho e à Silvana Pires, um grande obrigada pelo apoio constante, mesmo quando estava menos presente. E uma palavra muito especial à Patrícia Carvalho, companheira de "infortúnio".

Deixo também algumas palavras de profundo agradecimento à Luísa Oliveira, à Tânia Teixeira, ao Pedro Raposo e à Céu Diogo, amigos a quem reconheço uma paciência infinita e que foram o meu apoio e suporte durante todos estes anos. Sem eles teria desistido.

E aos meus pais e irmã por serem quem são.

Introdução

O presente trabalho tem como objectivo compreender de que forma a Companhia de Jesus se expressou na sua vertente arquitectónica na missão que desenvolveu no arquipélago nipónico, entre meados do século XVI e o primeiro quartel do século XVII. Enquanto grupo de missionários provenientes da Europa, os jesuítas, para conseguirem concretizar os objectivos apostólicos que tinham presidido à sua formação, tinham que ultrapassar as inúmeras barreiras civilizacionais que se lhes colocavam. As profundas diferenças culturais que separavam os padres da Companhia e os japoneses obrigaram ao estabelecimento de formas de entendimento, pontes que lhes permitissem atingir o povo japonês, e convertê-lo. Foi esta postura de abertura e tolerância perante o Outro que distanciou a Companhia de Jesus relativamente às suas congéneres, proporcionando-nos um trabalho de investigação centrado na interpretação de uma acomodação cultural em termos arquitectónicos.

A escolha da Companhia de Jesus como agente primordial deste estudo prende-se naturalmente com o facto de ter sido a força religiosa que teve a presença mais duradoura e consistente no arquipélago japonês. A chegada de São Francisco Xavier em 1549 e a publicação do édito de expulsão em 1614, marcam o início e o fim da presença portuguesa no arquipélago, e também a da Companhia de Jesus, sendo por isso as datas que determinam a nossa análise. Apesar da expulsão definitiva dos portugueses ter ocorrido apenas em 1639, desde a publicação do último édito anti-cristão até esse momento final, as estruturas da Companhia e as comunidades cristãs no território sofreram profundos golpes, que não possibilitaram um regresso à normalidade e estabilidade.

A forma como a Companhia se organizou assegurou a produção de um manancial de documentação escrita absolutamente extraordinário e de grande riqueza informativa. Todo o tipo de factos e acontecimentos da missão japonesa se encontram registados, e com elevado grau de pormenor, factor que se revelou fulcral para a nossa análise. Esta foi também uma das razões que nos fez escolher a Companhia de Jesus enquanto objecto de estudo, na medida em que qualquer expressão arquitectónica só se tornaria visível se os registos encontrados na documentação coeva tivessem sido

elaborados com algum detalhe e minúcia. Esse facto caracteriza claramente a documentação produzida pelos jesuítas, quer na sua componente mais pública e formal, através das Cartas Ânuaas, quer na sua vertente mais privada, na correspondência trocada entre os vários missionários, dentro da missão ou com a Europa.

No entanto esta aparente abundância de registos não deve mascarar a dificuldade por nós sentida na composição da presente análise. Há que lembrar que, apesar da forma consistente e estruturada com que os missionários jesuítas organizaram a sua informação, a descrição dos espaços arquitectónicos e das igrejas não estava no topo das suas prioridades. As vicissitudes da missão, a sua relação com os poderes políticos e militares, as conversões e baptismos, e a manutenção das comunidades cristãs eram naturalmente assuntos que chamavam a si maior atenção. Por outro lado, a aceitação da acomodação praticada pelos jesuítas no Japão, que sabemos nem sempre foi unânime, mesmo no seio da missão, levantava alguns problemas junto das hierarquias na Europa. Pensamos que os missionários teriam algum cuidado em expressar abertamente para os irmãos europeus que as suas igrejas, ou os locais onde celebravam a missa, tinham sido antigos templos budistas ou que não apresentavam as características arquitectónicas e de distribuição interior a que estavam habituados. Nesse sentido, as informações veiculadas nas cartas, oficiais e privadas, nem sempre informavam efectivamente sobre a forma e o conteúdo dos edifícios sob tutela da Companhia.

Este trabalho é o resultado de uma leitura sistemática da documentação produzida, que procurou ser rigorosa, mas que de forma nenhuma tem a veleidade de dar por concluído o tema, assumindo-se apenas como uma amostra de uma realidade que terá sido. Aliás, a estrutura que optámos dar à nossa análise enferma talvez de alguma organização cronológica, na medida em que nos foi impossível compilar um registo sistemático da evolução da arquitectura jesuíta no Japão. A história da missão, ainda que se tenha desenvolvido num percurso genericamente ascendente, viveu vários contratempos, nem sempre concomitantes. Numa determinada altura e local certas comunidades cristãs usufruíam de estabilidade suficiente para prosperarem, enquanto na mesma altura, mas noutro local, outras comunidades podiam estar a ser alvo de contestação e perseguição. Isto significou um obstáculo à estruturação cronológica do

trabalho, obrigando-nos a enveredar por uma organização de cariz mais temático. Este trabalho pretende, então, perceber que forma assumiram os espaços religiosos cristãos edificados pelos padres jesuítas na missão japonesa, nos seus vários momentos.

Para compreendermos o grau de aproximação exercido aos contextos arquitectónicos locais, sentimos necessidade de perceber qual tinha sido a linha arquitectónica seguida pela Companhia na Europa. Nascida num período de reajuste da Igreja Católica, a sua arquitectura seria também um reflexo dessas mudanças e, como veremos, as igrejas da Companhia de Jesus na Europa conheceram algumas alterações e adaptações tendo em vista os seus objectivos primordiais, como a pregação. Por outro lado, pareceu-nos também importante compreender qual o panorama arquitectónico que vigorava no Japão à data da implementação da missão jesuíta. Estas duas questões, a que procuramos responder no primeiro e segundo capítulos respectivamente, permitem-nos compreender naturalmente quão distintas eram as duas realidades, mas acima de tudo identificar as suas características essenciais, de forma a conseguirmos reconhecê-las na fase seguinte, quando se viram confrontadas. No terceiro, e último capítulo deste trabalho, procuramos então desvendar como foram criados os espaços cristãos, e de que forma se articularam as tradições e necessidades da Companhia com as exigências e costumes da sociedade japonesa.

A quase inexistência de estudos sobre este assunto era revelador da pouca atenção que se tinha vindo a dar a esta temática. A bibliografia produzida pode dividir-se genericamente em dois grupos: de um lado, as obras de fôlego sobre a missão jesuíta no Japão, que mencionam de facto a arquitectura jesuíta, mas sem aprofundarem o seu estudo de forma mais sistemática¹; e por outro, pequenas incursões temáticas baseadas em informações e relatos muito específicos, mas que de forma alguma podem levar a uma caracterização da experiência arquitectónica no seu todo². A primeira obra que de

¹ Por exemplo, Léon Bourdon *La Compagnie de Jesus et le Japon (1547-1570). La fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551-1570)*, Lisboa/Paris, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1993, e João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, tese de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, 2 vols., Lisboa, Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1998;

² Por exemplo, David M. Kowal, "Jesuit Buildings in Asia: reflections on the practice of architectural accommodation" in *Culture, Art, Religion: Wu Li (1632-1718) and his inner journey*, International Symposium, Macau, Macau Ricci Institute, 2006, John E. Mcall, "Early Jesuit Art in the Far East" in *Artibus Asiae*, Ascona, n.º XI, 1948, pp. 45-69,

facto se centra na questão da arquitectura jesuíta em contextos asiáticos é o estudo de Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America*, e que seguimos em algumas questões, mas que também não responde a todas as dúvidas. Perante o incompleto panorama bibliográfico, a nossa fonte de informação primordial residuiu, de facto, nos textos produzidos pelos missionários. Desde logo a obra do padre Luís Fróis³ e a as comumente designadas Cartas de Évora⁴, se revelaram essenciais, uma vez que aí se encontram registados, às vezes por mero acaso na descrição de uma cena quotidiana, pormenores importantes para a composição da análise arquitectónica. Outra fonte fundamental, porque nos permitiu perceber em que ponto se encontrava oficialmente situada a posição da Companhia face ao tema, foi o texto de Alexandre Valignano, *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*⁵. Aqui se encontram definidas todas as regras sociais a seguir pelos jesuítas que estivessem na missão nipónica, para o aperfeiçoamento do seu comportamento social junto da sociedade japonesa, que sabemos ser altamente protocolar, mas também informações preciosas de como deveriam ser as casas e igrejas da Companhia, quem as deveria construir e de que forma.

Relativamente à documentação iconográfica, socorremo-nos essencialmente dos biombos *nanban*, fonte primordial para a visualização destes espaços, dos quais as fontes manuscritas apenas nos dão uma perspectiva limitada, unidimensional. Não nos podemos esquecer que, ao contrário da esmagadora maioria dos trabalhos que incidem sobre objectos arquitectónicos, o nosso estudo centra-se em edifícios que já não existem, destruídos há muito pela voragem do tempo e das mentalidades. Nesse sentido, este trabalho encontrou dificuldades acrescidas, na medida em que procurou fazer uma leitura de espaços já desaparecidos através de informações escritas dispersas. A compilação

Carlos Francisco Moura, *O Namban-Ji, templo dos bárbaros do sul, de Kyoto (1576)*, Macau, Imprensa Nacional, 1976;

³ Luís Fróis, SJ, *Historia de Japam*, ed. José Wicki, 5 vols., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976-1984;

⁴ Iesvs. *Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, des do anno de 1549. até o de 1580. Primeiro tomo. Nellas se conta o principio, socesso, & bondade daChristandade daquellas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentilidade. Impressas por mandado do Reverendissimo em Christo Padre dom Theotónio de Bragança Arcebispo d' Évora... Em Évora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII.*, 2 vols., Castoliva editora Lda., Maia, 1997 [edição fac-similada da edição de Évora de 1598];

⁵ *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catanguês de Jappão di Alessandro Valignano*, ed. Joseph Shütte, SJ, Roma, 1946;

desses relatos, apoiada nas informações iconográficas recolhidas nos biombos, ajudaram a construir um objecto o mais próximo da tridimensionalidade possível.

As características inerentes à documentação disponível, quer manuscrita, quer iconográfica, já mencionadas, não nos permitiram também empreender um levantamento sistemático de todas as igrejas da Companhia, à semelhança de um inventário. Em primeiro lugar, porque, como veremos, a distinção entre igreja e casa foi durante muito tempo algo difusa, e nas fontes esses conceitos confundem-se constantemente. Em segundo lugar porque estas igrejas podiam ter períodos de vida extremamente curtos, e em locais impossíveis de localizar, o que tornaria incompleto esse trabalho de sistematização.

Com todos estes elementos reunidos, procuraremos então compreender de que forma se processou a criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII.

I. A Companhia de Jesus na Europa: contexto cultural

1. A Companhia de Jesus

Quando pensamos na missionação católica na Ásia, a Companhia de Jesus aparece-nos quase de imediato como um dos primeiros intervenientes. Sem colocar as restantes ordens num patamar inferior ou secundário, uma vez que tiveram igualmente um importante e preponderante papel na divulgação do Evangelho pelo Mundo, a congregação dos padres jesuítas foi aquela que dominou a segunda metade do século XVI na Ásia Oriental. A forma decidida como tomou o trabalho em mãos e a rapidez com que se movimentou pelos territórios ultramarinos, fez dela a principal força religiosa na região.

A Companhia de Jesus foi instituída em 1540, pelo Papa Paulo III⁶, resultante de um contexto de mudanças profundas na Igreja, que antecederam já o Concílio de Trento e suas directivas. Pretendia-se uma nova postura face os obstáculos emergentes, como as divisões que minavam a Igreja, numa Europa que se debatia com novas ideias e formas de ver a religião⁷. Os companheiros de Inácio de Loyola assumiram de imediato essa posição. Sendo uma congregação completamente nova, sem questões pendentes no seu seio, nem necessitando de reajustamentos, estavam em clara vantagem perante as restantes ordens. Estruturaram-se já dentro do novo espírito emergente e tinham apenas como objectivo assistir às necessidades religiosas existentes, fossem elas quais fossem, e onde fossem. A tutela papal a que se encontravam submetidos conferia-lhes uma prova de garantia, que rapidamente chegou a vários pontos da Europa católica, nomeadamente à corte portuguesa. D. João III, assim que tomou conhecimento destes novos religiosos, chamou de imediato alguns para a sua corte, que aqui chegaram ainda no ano de 1540.

Com a criação desta nova congregação, Inácio de Loyola, imbuído do espírito reformista que caracterizou a Igreja em meados de Quinhentos, procurou dotar estes

⁶ A Companhia de Jesus foi instituída pela *Bula Regimini militantis Ecclesiae*, a 25 Setembro 1540 (cf. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 7);

⁷ Para uma visão genérica dos problemas que afectaram a Igreja europeia no período cronológico em causa ver, por exemplo, *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000;

novos homens dedicados à religião de novos instrumentos de trabalho. Perante a abertura do mundo a novos mundos, os homens que cresciam nessa nova realidade deveriam estar aptos para os novos obstáculos, o que passava, na sua perspectiva, por um fortalecimento da formação individual dos padres, cujo enfoque deveria estar numa procura de conhecimento e aprendizagem constantes. A formação destes novos padres, missionários e evangelizadores, teria que ser muito mais cuidada, não podendo ficar pelo tradicional enquadramento, mas deveria ir mais fundo na componente científica, astronómica e matemática, e mesmo antropológica. Uma das razões tradicionalmente apontadas para a crise em que se encontrava a Igreja Católica era a fraca, e pouco erudita, formação do clero tradicional, fosse ele secular ou regular, o que se reflectiria, necessariamente nas comunidades que tinham sob sua tutela. O facto dos primeiros membros da Companhia terem sido “recrutados” na universidade onde Inácio de Loyola se encontrava a estudar, teve certamente um impacto profundo na construção desta característica basilar da Companhia de Jesus.

O modo estruturado com que se constituíram foi essencial para a sua rápida expansão e crescimento. A Companhia instituiu-se de modo fortemente hierárquico, com a cabeça da ordem, o Prepósito-Geral, em Roma, junto do Papa, e que tinha à sua volta uma série de interlocutores que o auxiliavam na sua administração, entre eles os assistentes, que se encontravam em Roma, e os provinciais que geriam e administravam as várias províncias, onde permaneciam. Estes eram por seu lado ajudados pelos vários superiores que tinham a seu cargo a gestão no terreno das várias unidades, e cujo trabalho consistia essencialmente no cumprimento das regras emanadas pela congregação geral⁸.

⁸ Cf. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 8-10. Ainda segundo este autor, Loyola teria ido buscar o modelo organizativo da Companhia às ordens religiosas masculinas suas contemporâneas, como a dos Dominicanos, e não tanto ao exemplo militar.

1.1 Ensino

Apesar da ênfase dada ao ensino e aprendizagem, conceitos que de alguma forma são hoje indissociáveis da ideia de Companhia de Jesus, que construíram a sua imagem e modo de actuação, só se tornaram primados incontornáveis quando a prática e a necessidade quotidiana assim os ditaram. A Companhia de Jesus não foi fundada como uma ordem educativa. Essa noção que subsiste até aos nossos dias, só ganhou corpo ao cabo de algumas décadas no seu crescimento enquanto ordem religiosa inteiramente submetida aos desígnios papais e da Igreja.

A tarefa apostólica de Loyola e dos seus companheiros pressupunha uma sólida formação universitária em Humanidades, Teologia e Filosofia, que devia estar concluída antes do ingresso na Companhia, não sendo de esperar que esta tivesse que proporcionar a formação complementar⁹. Esta posição, que adivinha da experiência dos seus primeiros membros, e que portanto parecia perfeitamente exequível, ilibava também a Companhia de estabelecer toda uma estrutura de formação, libertando-os apenas para as tarefas apostólicas. Além disso, o meio universitário passava a funcionar como o campo de recrutamento primordial, o que mais uma vez os distinguia das restantes ordens religiosas, suas contemporâneas. Contudo, nestes primeiros tempos, a conjugação de uma formação superior com a chamada apostólica, ao contrário do que tinha sido previsto, não agilizou a angariação de membros. Logo em 1539 decidiram aceitar jovens que ainda não tivessem concluído os seus estudos, e obtiveram autorização papal para o estabelecimento de pequenos colégios nas imediações das universidades, funcionando à semelhança de residências estudantis. Os jovens alunos recebiam toda a sua formação no exterior, funcionando o colégio apenas como dormitório. Estes estabelecimentos não tinham qualquer função educativa, apenas religiosa e espiritual¹⁰. O primeiro a ser criado foi naturalmente em Paris (1540), logo

⁹ Cf. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 16;

¹⁰ Cf. J. Sauvé, P. Godina e J. Escalera, "Educación" in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. II, pp.1202-1214;

seguido do de Coimbra (1542), com alto patrocínio régio e pela mão de Simão Rodrigues, e de outros mais, localizados nos principais pólos universitários europeus. Poucos anos depois, em 1548, e pela mão do próprio Loyola, abriu em Mesina, na Sicília, o primeiro colégio inteiramente dedicado à educação de alunos externos¹¹, cujo êxito o levou a aceitar convites semelhantes. Estes colégios funcionavam em regime de internato apenas para futuros membros da Companhia, sendo que alunos externos assistiam apenas às aulas, já que os internatos para estes funcionariam só em áreas rurais ou em países de missão, onde o acesso ao colégio era mais difícil.

Há, no entanto, que notar que, na quase totalidade destes casos, a iniciativa de abrir estes estabelecimentos não partiu dos membros da Companhia, mas antes proveio de convites tanto da hierarquia da Igreja, como de aristocratas. Uma vez solicitados a participar, os jesuítas responderam de imediato. Mais tarde, esta dedicação à educação chegou a ser alvo de alguma contestação interna, na medida em que estes não teriam sido desígnios de Inácio, e que a Companhia se havia afastado do seu verdadeiro caminho. Contudo, a VI Congregação Geral (1608) resolveu a questão, estabelecendo que porventura a educação da juventude teria sido o principal instrumento que a Divina Providência tinha posto à disposição da Companhia¹². Cumpria-se assim também a ideia subjacente à constituição da Ordem, na medida em que a submissão à Igreja e ao Papa teria definido a sua função educativa, que acabou por prevalecer.

Dada a diversidade física e cultural dos locais onde se estabeleceram, houve necessidade proceder a uma uniformização do ensino ministrado, de forma a atenuar eventuais disparidades entre os vários locais de ensino da Companhia. Procurou-se estabelecer um modelo que todas as instituições pudessem seguir, de forma que a qualidade do ensino se encontrasse assegurada, em qualquer ponto do mundo, ainda mais quando o ensino ministrado não se cingia aos membros da Ordem. Tomando como modelo os *curricula* do Colégio Romano, que Inácio considerava o mais conseguido, foram alinhavadas as primeiras regras de funcionamento de um colégio jesuíta, que precederam a *Ratio Studiorum*. O padre Jerónimo Nadal foi o seu primeiro redactor,

¹¹ Cf. Sauvé, P. Godina e J. Escalera, "Educación" in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. II, pp.1202-1214.

¹² Cf. Sauvé, P. Godina e J. Escalera, "Educación" in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. II, pp.1202-1214.

enquanto reitor do colégio de Messina. Neste texto ficaram definidas as estruturas dos colégios, a divisão dos cursos, o horário escolar, a matéria de ensino, os autores que deviam ser estudados, os exames e os exercícios académicos¹³. Mais tarde, o geral Diego Lainez redigiu as normas a seguir para os alunos externos, tanto no que dizia respeito à sua vida espiritual e moral, como na sua formação académica. Contudo, estas normas não satisfaziam todos os intervenientes e o facto de não existir uma regra sancionada pela Congregação Geral, impedia a sua boa e uniforme aplicação. Em 1583, o geral Claudio Acquaviva criou uma comissão que deveria trabalhar numa versão final da *Ratio Studiorum*. O primeiro rascunho saiu em 1586 e foi enviado a todas as províncias para avaliação, a que se seguiram mais alguns esboços, que tiveram períodos de experimentação e aplicação no terreno, atingindo-se a sua forma final em 1599¹⁴.

Esta propunha um programa em que se tinham incorporado muitas das inovações do campo pedagógico, funcionando como um percurso ascendente, onde o aluno ia adquirindo progressivamente as várias competências intelectuais¹⁵. Começava-se pelas disciplinas consideradas basilares para todo o percurso, como a gramática latina, o estudo das humanidades e da retórica, onde os alunos eram iniciados na arte da oratória e no conhecimento da história e literatura clássicas. Daqui partia-se para o conhecimento da arte da retórica, disciplina fundamental para uma Ordem que se organizava em torno da palavra e da pregação. Esta arte desenvolvia-se com a aprendizagem teórica segundo os textos de Aristóteles, Cícero e Quintiliano e depois a sua aplicação em exercícios práticos, em simples conversações entre professores e alunos e demonstrações mais públicas, e nas representações teatrais¹⁶. Nestes exercícios estava implícita toda uma aprendizagem da forma de pregar, que implicava o conhecimento dos textos, mas também todo um trabalho em redor da própria postura física do pregador – o peso dos elementos auditivos e visuais eram valores fundamentais para a dramatização da oração,

¹³ Cf. L. Lukas, "Ratio Studiorum" in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. IV, pp. 326-329.

¹⁴ Cf. L. Lukas, "Ratio Studiorum" in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. IV, pp. 326-329.

¹⁵ Cf. Federico Palomo, *Fazer dos Campos Escolas Excelentes. Os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, FCG/FCT, 2003, pp. 201-202;

¹⁶ Cf. Federico Palomo, *Fazer dos Campos Escolas Excelentes. Os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, FCG/FCT, 2003, p. 204;

que deveria ser feita de forma a provocar emoção no ouvinte¹⁷. No caso dos futuros professores, seguia-se mais quatro anos no curso das Artes, que consistia no ensino da Lógica, Física, Ética e Metafísica. Uma vez concluída esta fase, os padres passavam para os estudos superiores que, no caso das universidades jesuítas, como a de Évora, eram só de Teologia. A formação superior em Direito e Medicina tinha que ser adquirida em estabelecimentos de ensino fora da Companhia.

O estabelecimento destas escolas e universidades foram também cruciais para o desenvolvimento e aperfeiçoamento da evangelização fora da Europa. Há medida que os religiosos se espalhavam pelos vários territórios além-mar, também a necessidade de mais recursos humanos formados aumentava. O contacto com as novas culturas exerceu ainda uma pressão adicional, no sentido em que muitas delas exigiam um esforço complementar por parte dos padres na sua evangelização. Se para determinados contextos, a formação tradicional de um padre jesuíta, já por si exigente, seria suficiente, para outros, como no caso do Japão e da China, tinha ainda que ser feito um esforço extra. As universidades tinham que assumir o papel complementar de conceder ao missionário os instrumentos científicos e culturais, essenciais ao seu trabalho, e foi neste contexto que o ensino da ciência teve a sua preponderância e que as universidades e colégios passaram ser sinónimo de vanguarda do conhecimento científico na Europa quinhentista. Os colégios de Goa e Macau derivam desta linha de acção, na medida em que a distância que separava estes territórios da metrópole comprometia na mesma razão o crescimento das respectivas cristandades. A Companhia de Jesus, para manter um fluxo contínuo e estável de recursos humanos nas suas missões da Ásia Oriental, tinha que criar colégios fora da Europa para formação suplementar, não só para os padres europeus, mas também tendo em vista o desenvolvimento de um clero local. O cultivo da ciência não foi, então, procurado por si mesmo, mas antes como um instrumento para a evangelização. O estudo das matemáticas ou astronomia, que hoje se designa como Cosmologia, caracterizou o aprofundamento científico da Companhia nos seus primeiros tempos. A Aula da Esfera, disciplina das ciências matemáticas leccionada nos principais colégios, abrangia uma variedade de outras temáticas, como a astronomia,

¹⁷ Cf. Federico Palomo, *Fazer dos Campos Escolas Excelentes. Os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, FCG/FCT, 2003, p. 204;

arte de navegar, geografia, mecânica, aritmética, geografia, trigonometria, óptica e pirotecnia, onde muitos cartógrafos e pilotos se haviam de formar¹⁸.

A importância do ensino destas matérias revelou maior pertinência quando os primeiros missionários começaram a chegar ao Oriente. A qualidade tecnológica e científica das civilizações com que encetaram contactos pressionou os missionários na procura de conhecimentos, no mínimo, equivalentes. O tipo de trabalho evangélico que era pedido aos missionários que ali fossem colocados, como veremos mais adiante, necessitava de homens que tivessem formação na área científica, que pudessem contestar ou provar teorias, demonstrar erros, para que o seu trabalho apostólico atingisse um outro nível.

¹⁸ Cf. Luís Archer, "Jesuítas e Ciência – visão panorâmica" in *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa, Brotéria/Fundação Oriente, 2000, p. 261;

1.2 A missionação

Os jesuítas foram desde logo incentivados a viajar, naturalmente num sentido missionário. A disposição incondicional aos desígnios papais a que a Companhia se tinha sujeitado pressupunha que os religiosos deveriam estar disponíveis para qualquer tarefa, nomeadamente para o trabalho de evangelização e conversão dos gentios em qualquer parte do mundo. Inácio de Loyola não tinha concebido a sua congregação, nem como monástica, nem como diocesana, mas como itinerante, no sentido em que os seus membros não tivessem qualquer obrigação de se estabelecerem em determinados locais. A sua tarefa primordial não era a contemplação em local contido e fechado, mas antes a pregação do Evangelho onde este fosse necessário¹⁹. Isto implicava necessariamente que o padre que empreendesse a tarefa missionária ficaria quase sempre sem supervisão directa da hierarquia da Companhia, ficando dependente apenas de si para tomar decisões, cujas repercussões teriam eco em toda a Companhia, podendo apenas confiar no seu julgamento e em toda a sua formação. Os homens que partiam para as missões, principalmente as mais longínquas, ficavam meses, senão anos, sem possibilidade de contactarem de forma célere com os seus superiores, e qualquer decisão a tomar não podia esperar, na maioria das vezes, pela sua aprovação. Os missionários funcionavam em pequenos grupos, por vezes bastante distantes fisicamente dos seus superiores, apoiando-se apenas em si, e nas suas experiências, como garante da justiça e clareza das suas decisões. Neste sentido, a aposta na formação dos seus membros, e a confiança que isso lhes transmitia, permitia que a Companhia pudesse confiar no arbítrio dos seus padres, e que estes teriam sempre em mente a boa

¹⁹ A par do desenvolvimento e crescimento da congregação para fora da Europa, há que registar que o mesmo ímpeto evangelizador ou re-evangelizador também se fez sentir no sentido inverso, para dentro. Como prova a obra de Federico Palomo, a Companhia de Jesus foi também um instrumento fundamental para a reconversão dos católicos perdidos na Europa quinhentista e, no caso apresentado, nas missões no interior de Portugal entre meados do século XVI e os inícios da centúria seguinte. E se os contextos geográficos e culturais são assaz distintos, os objectivos e muitas das formas de actuar são semelhantes – a importância da imagem, da palavra, da exposição, do som, também foram questões essenciais para o jesuíta que administrava a doutrina no Alentejo (cf. Federico Palomo, *Fazer dos Campos Escolas Excelentes. Os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, FCG/FCT, 2003); cf. João Pedro Paiva, "Missões Internas" in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 239-250;

prossecução dos desígnios corporativos. E assim se compreende também a importância que as avaliações de personalidade tinham para a formação do corpo de missionários jesuítas²⁰.

A forma encontrada para manter coesa toda esta estrutura, cada vez mais alargada no espaço, passava pela manutenção de correspondência entre as várias partes, de uma forma o mais regular e constante possível. O Geral recebia relatórios periódicos do estado da missão, redigidos pelos provinciais, que tinham obrigatoriamente que informar acerca de determinadas questões definidas *à priori*, como assuntos acerca do pessoal, o estado da província ou da casa, os eventos mais significativos, entre outros. Era igualmente obrigatória a elaboração de relatórios de cada província, as Cartas Anuais, que, depois de recebidas e aprovadas, seriam impressas e divulgadas pelas restantes províncias, com intuito edificador e promotor das acções da Companhia²¹. A informação circulava então a dois níveis, o privado e o público, a que correspondiam necessariamente formas diferentes de expor o trabalho missionário e os seus feitos, ou defeitos. A qualquer dos níveis havia que reportar de forma concisa, mas precisa, onde a observação, as opiniões, clareza de expressão e diligência deveriam ser as características de base. Esta forma sistemática de organização da informação era crucial para os superiores em Roma, que conseguiam assim um maior controlo e rigor nas informações recebidas das missões, até das mais remotas²².

A chamada de D. João III foi fundamental para a prossecução deste primado jesuíta – se a deambulação pelo mundo em prol do Evangelho tornou-se num dos objectivos do ser jesuíta, Portugal reunia os meios certos para essa concretização. O Novo Mundo, resultante da expansão portuguesa iniciada nas primeiras décadas do

²⁰ Cf. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 11. As avaliações de personalidade tinham sido desde logo definidas como fundamentais no processo de recrutamento. Dessa forma os padres podiam escolher apenas aqueles que se identificavam mais com o espírito da Companhia, podendo afastar aqueles que demonstravam paixões incontroláveis, letargia, ambições excessivas, que não tivessem boa apresentação, boas maneiras, e que não soubessem expressar-se.

²¹ Cf. Ana Fernandes Pinto, *A Aristocracia Guerreira Japonesa em Cartas de Évora de 1598*, dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Lisboa, UNL-FCSH, 1999, pp. 18-19;

²² Cf. Steven J. Harris, "Mapping Jesuit Science", in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy Toronto, Buffalo London University of Toronto Press, 1999, pp. 212-240. Esta necessidade de definição de formas o mais constantes e regulares possíveis de veicular informação tinham também o seu impacto no desenvolvimento científico. A correspondência entre os membros da Companhia, aos dois níveis, era vista também como um processo de recolha sistemática de dados necessários à construção científica que decorria nos mais importantes centros intelectuais europeus.

século XV, abria toda uma nova perspectiva sobre a ideia de viagem e de conversão ao Cristianismo. A chegada dos primeiros padres jesuítas a Lisboa marcou o início da presença da ordem em Portugal, mas representou também um novo fôlego do processo missionário no Brasil²³, África²⁴, e Ásia. A Companhia de Jesus tinha assim a oportunidade de se estender por todos esses territórios sob influência do rei português, usufruindo sempre da sua protecção. O primeiro a sair de Lisboa foi São Francisco Xavier, em 1541, que embarcou rumo a Goa, marcando o início desta empresa verdadeiramente multinacional em que se tornou a Companhia de Jesus.

Este caminho não era novo, e outras ordens religiosas o haviam experimentado, mas eventualmente sem o sucesso que os jesuítas vieram a conhecer, o que se devia em larga medida à sua abordagem inovadora face às novas realidades encontradas, a par das questões já mencionadas como a aposta forte na formação individual dos padres da Companhia. Franciscanos e dominicanos já partilhavam as rotas e naus sob alçada portuguesa, desde os primeiros tempos da empresa expansionista²⁵, mas o seu *modus operandi* era efectivamente distinto daquele que vamos depois encontrar com os jesuítas, fruto já de uma nova dinâmica que despontava no seio da Igreja²⁶. Na verdade, como se limitavam quase sempre à presença das forças portuguesas, fosse em fortaleza ou feitoria, o seu trabalho acabava por se restringir à administração das almas que aí se encontrassem, à semelhança de um capelão, e no ensino da doutrina aos gentios que por vários motivos gravitavam em torno desse estabelecimento e que acabavam por se

²³ O Padre Manuel da Nóbrega foi o membro da Companhia indigitado para iniciar o processo missionário, sob tutela da Coroa portuguesa, em território brasileiro. O padre e mais cinco companheiros partiram de Lisboa rumo à Bahia, onde chegaram a 29 de Março de 1549 (cf. Jorge Couto, "Estratégias e métodos de missionação dos jesuítas no Brasil", in *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa, Brotéria/Fundação Oriente, 2000, pp. 65-83);

²⁴ Embora a presença da Companhia em África não tenha tido o mesmo impacto que na Ásia, registaram-se algumas experiências como a missão de Cabo Verde e a do Congo, mas com extensões relativamente curtas. O primeiro grupo de jesuítas chegou ao arquipélago cabo-verdiano, à ilha de Santiago, a 5 de Julho de 1604 e no seguimento de vicissitudes várias acabou por abandonar o território, em 1642 (cf. Nuno da Silva Gonçalves, *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1609-1642)*, Lisboa, Brotéria, 1996). A experiência no reino do Congo também foi de curta duração, com a chegada do primeiro grupo de missionários jesuítas a 18 de Março de 1548, terminando em 1555 (cf. Carlos Almeida, "A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555)" in *D. João III e o Império*, Lisboa, CHAM/CEPCEP, 2004, pp. 865-888);

²⁵ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, "A Diáspora Missionária" in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 258-274;

²⁶ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, "A Diáspora Missionária" in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 273;

converter de forma quase accidental²⁷, ou ainda porque os seus chefes o haviam feito²⁸. Não havia por isso um programa sistemático de evangelização e conversão dos povos.

Com a chegada dos primeiros jesuítas aos territórios ultramarinos, e ultrapassada a ideia inicial de que todos os povos seriam susceptíveis de uma rápida conversão²⁹, alguns religiosos procuraram delinear uma nova estratégia de aproximação aos novos contextos culturais encontrados. Tanto a Índia, como a China e o Japão, pela sua complexidade cultural, obrigavam a novas e imaginativas formas de evangelização. O conceito da tábua rasa não era aqui aplicável – não se podia ignorar todo o rico substrato cultural de largas centenas de anos que sustentava estas civilizações, e se assim se fizesse, qualquer ponte de entendimento estaria comprometida desde logo. A sua cultura não podia ser ignorada e querer transformá-los em europeus seria um erro tático. A evangelização e conversão de novos gentios só seriam bem sucedidas a partir do momento em que as características culturais locais fossem incluídas no respectivo processo, e as suas especificidades culturais compreendidas e toleradas. Com esta tomada de consciência, a estratégia passou a ser condicionada pelo contexto, e não mais uma série de pontos estabelecidos *à priori*, trazidos da Europa. E desta forma foi atingido um plano de entendimento, que ficou denominado de acomodação cultural, conceito indissociável da Companhia de Jesus, e em particular da sua presença na Ásia Oriental³⁰.

O conceito de tábua rasa foi substituído por uma nova abordagem baseada num princípio de tolerância face ao Outro, e não de automática superioridade. Isso implicava logo à partida a existência de uma predisposição do missionário para a aprendizagem de uma língua estranha, muito diferente, na sua estrutura, da sua própria, que o obrigava a uma disciplina e empenhamento consideráveis. A partir daqui passava a estar mais apto a conhecer a cultura e assim tentar transmitir a mensagem evangélica. Naturalmente, que o processo não decorria livre de obstáculos e de revezes, e na maioria das vezes

²⁷ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, UNL-FCSH, 2 vols., 1998, p. 29;

²⁸ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, "A Diáspora Missionária" in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, p. 261;

²⁹ Tal como foi o caso do Japão, como ficou documentado no estudo de João Paulo Oliveira e Costa, *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, Lisboa, ICM/IHAM, 1995;

³⁰ Cf. Andrew C. Ross, "Alessandro Valignano and Culture in the East", in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy Toronto, Buffalo London University of Toronto Press, 1999, pp. 336-351;

eram mais as dificuldades que os sucessos, mas os padres socorriam-se de vários instrumentos auxiliares, entre eles elementos de forte componente visual. Estes, fossem elas estátuas, pinturas ou simples gravuras reproduzidas em livro, tinham um papel fundamental no processo evangélico. A emoção que se pretendia transmitir podia falhar com a palavra, mas podia ser conseguida com alguma facilidade através da projecção de uma imagem. A componente visual teve um papel fundamental no processo missionário desenvolvido pela Companhia de Jesus nestes novos contextos.

1.3 A arte

A Companhia de Jesus foi um dos mais influentes veículos culturais nos séculos XVI e XVII. Sem dúvida que teve também na Europa o seu papel igualmente relevante, mas foi nos novos territórios e no confronto com as culturas orientais, em particular, que essa característica foi mais sentida, e a necessidade de um posicionamento diferenciador face às restantes ordens teve também as suas consequências no campo das artes visuais em geral. Tal como vimos no ponto anterior, se a sua postura face aos novos contextos culturais proporcionou o desenvolvimento de respostas mais adequadas, em termos missionários, também na sua componente artística, essas características foram fundamentais para a definição da sua imagem, nomeadamente através das suas estruturas arquitectónicas.

Esta congregação, dadas as suas especificidades orgânicas, tinha necessidades de espaço relativamente distintas das restantes ordens religiosas masculinas. O facto de não viverem em clausura e afastados da realidade, fazia toda a diferença na forma como se apropriavam do espaço e como se distribuíam no seu interior, e nesse sentido, a tipologia arquitectónica monástica não se adequava às suas necessidades. A vivência em comunidade mantinha-se, mas a forma como se relacionavam com o exterior deixava de ser de mera contemplação e clausura, para ser de acção, abandonando por isso a ideia de mosteiro, passando para a de colégio e residência. Esta estrutura evoluiu naturalmente da anterior, com a permanência de espaços de dormir (individuais ou colectivos), e pequenos espaços de retiro, mas agora mais vocacionada para a vida de aprendizagem e ensino, interno e externo. Tal como nos conventos, a Companhia manteve a igreja associada à sua estrutura residencial, normalmente adossada ao colégio ou residência, aberta ao exterior, sem marcações óbvias no seu interior das áreas específicas dos padres e dos leigos, como acontecia nas igrejas conventuais. Os coros conventuais eram assim abandonados, ganhando-se naturalmente mais espaço, e libertando-se a igreja de quaisquer obstáculos arquitectónicos.

A grande revolução, e a razão pela qual se considerou a existência de um estilo jesuítico, denominado *modo nostro*, residiu na concepção dos espaços litúrgicos³¹. Na verdade, este conceito, enquanto unidade visual proposta pela Companhia, pressupunha apenas que as igrejas a construir tomassem a Casa Mãe, o Gesù, como exemplo, ou seja, esta funcionaria como modelo ideal a seguir, em particular no dizia respeito à sua disposição, que se pretendia numa planta de três naves, à semelhança das basílicas dos primeiros tempos do Cristianismo³². No entanto, esta era apenas uma tendência que se pretendia ver seguida pelas restantes obras da Companhia, uma vez que nunca terá funcionado como um modelo rígido a aplicar³³. Esta noção de estilo jesuíta, que os próprios apelidavam de *modo nostro*, relacionava-se com questões essencialmente de cariz pastoral, mais do que a uma questão de gosto e de necessidade de individualização face às restantes ordens religiosas.

Os critérios de funcionalidade, despojamento e simplicidade foram os conceitos que presidiram à definição do espaço religioso jesuíta³⁴. Sem estes, os padres não podiam pôr em prática as suas premissas enquanto evangelizadores e renovadores da Fé. A Mensagem a transmitir tinha que ser feita de forma clara e inequívoca, sem obstáculos e hesitações, características que deviam ser acompanhadas pelas estruturas arquitectónicas, que tinham que ser amplas, desimpedidas de obstáculos físicos susceptíveis de limitar a voz do pregador, dificultando-a de chegar de forma clara e perceptível a todos os fiéis. Uma igreja jesuíta caracterizava-se assim por planta em cruz latina, nave única, ampla, e de capelas laterais, à face e inter-comunicantes, e com uma capela-mor simples, pouco profunda, sem deambulatório³⁵.

³¹ Cf. Fausto Sanches Martins, "Arquitectura dos Jesuítas. Portugal nos séculos XVI e XVIII, critérios, articulação espacial. Intérpretes do Modo Nostro" in *Portugal Brasil/Brasil Portugal, duas faces de uma realidade artística*, CNCDP, Lisboa, 2000, p. 21;

³² Cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 43-44;

³³ Para Bailey não há dúvida que o projecto do Gesù foi de grande influência para as edificações da Companhia de Jesus, embora só a partir do século XVIII é que começou a ser copiada de forma mais literal, em especial nas suas intervenções artísticas mais recentes. Da mesma forma passaram a ser vistos como modelos outras construções jesuítas, como a igreja de Santo Inácio em Roma, de edificação posterior ao Gesù (cf. Gauvin Alexander Bailey, "Just like de Gesù: Sebastiano Serlio, Giacomo Vignola and the jesuit architecture in South America", in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Anno LXX, fasc.140, July-December 2001, p. 248);

³⁴ Cf. Giovanni Sale, "Le project du Gesù de Rome. Breve histoire d'une collaboration difficile entre un maitre d'ouvrage et le destinataire d'une oeuvre", *L'Art des Jésuites*, dir. Giovanni Sale, pp. 36;

³⁵ Cf. Victor Tapié, *Barroco e Classicismo I*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 77;

A arquitectura religiosa jesuíta é um exemplo de como a necessidade e a prática se sobrepuseram à estética. Tendo os padres uma cultura desenvolvida e erudita, não encontramos esses conhecimentos vertidos para a sua cultura arquitectónica. Não queremos com isto a dizer que a arquitectura da Companhia seria pouco interessante e vernacular, mas porque a prática se sobrepunha claramente a todos os outros interesses, o resultado final era sóbrio e acima de tudo muito pragmático. O trabalho de evangelização não admitia ruído na mensagem e o excesso decorativo que muitas vezes se apoderava dos interiores das igrejas, podia funcionar como uma distracção junto dos fiéis. Para além disso, os seus princípios de pobreza e contenção aplacavam de alguma forma os desejos, por vezes externos aos membros da Companhia, de erigir edifícios faustosos e ricos.

No entanto, a construção que iria marcar definitivamente a forma de construir da Companhia e que funcionaria como modelo máximo do seu gosto e funcionalismo, foi a Igreja do Gesù³⁶, a casa-mãe da Companhia em Roma, projectada por Giacomo Vignola³⁷, em 1550, mas apenas começada em 1568. Esta igreja marcou a história da arquitectura católica europeia, e aparece referenciada como um exemplo cimeiro do génio do Homem renascentista e da Contra Reforma, e que terá realizado a transição para o Barroco, para o qual terá sido muitas vezes considerada o primeiro exemplar construído³⁸. Vignola projectou uma igreja de planta de cruz latina e de nave única e alguns autores veriam nesta concretização o nascimento do já referido estilo jesuíta, ou *modo nostro*³⁹. Contudo, para outros autores esta ideia da libertação do espaço de culto já se encontrava em desenvolvimento em alguma arquitectura católica anterior, mesmo em Roma, e que portanto o arquitecto apenas ajudou a fixar a forma e o modelo. Assim,

³⁶ O projecto da igreja é da autoria de Vignola, mas a fachada é de Giacomo della Porta, que após a morte de Vignola tomou em mãos a conclusão do projecto. Também participaram activamente dois padres jesuítas, Giovanni Tristano e Giovanni de Rosis. Os frescos que decoram o interior foram realizados por Baciccio e a capela de Santo Inácio foi desenhada por Andrea Pozzo, também ele jesuíta;

³⁷ Giacomo Barozzi da Vignola (1507-1573) foi aluno de Miguel Ângelo, terminando o seu trabalho na basílica de São Pedro, e esteve ao serviço do papa Júlio III. Teve como obras mais emblemáticas a Villa Farnese e a igreja do Gesù, e escreveu vários tratados de arquitectura, cujas teorias permaneceram durante longo tempo, e que foram fundamentais para a concretização do Barroco na Europa (cf. "Du trecento italien au maniérisme" in *Histoire de l'Art*, dir. Albert Châtelet e Bernard-Philippe Groslier, Paris, Larousse, 1995, pp. 525-526);

³⁸ Cf. "L'architecture religieuse de 1590 à 1690. Le pays de la Contre-Réforme", in *Histoire de l'Art*, dir. Albert Châtelet e Bernard-Philippe Groslier, Paris, Larousse, 1995, pp. 556-558;

³⁹ Para visão historiográfica desta problemática conceptual, aconselhamos a leitura do artigo de Gauvin Alexander Bailey, "Le style jésuite n'existe pas": Jesuit corporate culture and the visual arts" in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy Toronto, Buffalo London University of Toronto Press, 1999, pp. 38-89;

a grande inovação arquitectónica da Companhia residia numa concepção de um espaço inteiramente disponível, simples e funcional, e exclusivamente virado para a prática litúrgica⁴⁰ - sendo uma Ordem Apostólica, os jesuítas abandonaram certas formas culturais de ministério sacerdotal e de tradição monástica, como coros e missas solenes⁴¹. Na verdade, as características planimétricas que aqui foram realçadas, serviam também os interesses da Igreja Católica, que nascia para a Idade Moderna e que necessitava de actualização, também na sua expressão arquitectónica⁴².

Perante a dispersão e reconhecimento vertiginoso de que a Companhia de Jesus foi alvo, houve necessidade de criar algumas regras e guias e actuação, em particular na forma de construir. Na I Congregação Geral, reunida em 1558, ficaram definidos vários critérios que, e voltamos a frisar, não marcam a definição de um estilo jesuíta, mas que eram apenas algumas linhas de actuação que deviam orientar os responsáveis nas suas decisões. Concluiu-se unanimemente que os edifícios a construir deveriam ser aptos para habitação, úteis para o exercício dos ministérios apostólicos, e fiéis aos critérios de higiene e solidez, obedecendo sempre às normas de pobreza religiosa⁴³. Atente-se que estas directivas foram definidas depois da aprovação do projecto do Gesù e da adaptação da igreja de São Roque, em Lisboa. Parece-nos significativo que, neste caso, a obra tenha precedido a definição do conceito, mostrando ao mesmo tempo que a prática já havia demonstrado o que funcionava para a Companhia.

Estas directivas foram acompanhadas da instituição de uma regra, *De Ratione Aedificiorum*, que definia como deviam ser construídas as igrejas, os colégios e as casas, devendo depender apenas dos padres da Companhia evitar que fossem erigidos palácios aristocratas em vez de edifícios aptos a serem habitados e utilizados para as suas

⁴⁰ Cf. Giovanne Salle, "Paupérisme architectural et architecture jésuite" in *L'Art des Jésuites*, dir. Giovanni Sale, Éditions Mengès, 2003, p. 61;

⁴¹ Cf. Fausto Sanches Martins, "Arquitectura dos Jesuítas. Portugal nos séculos XVI e XVIII, critérios, articulação espacial. Intérpretes do *Modo Nostro*" in *Portugal Brasil/Brasil Portugal, duas faces de uma realidade artística*, Lisboa, CNCDP, 2000, p. 24. No entanto, a Igreja e o Papa não viam com bons olhos esta regra, que procuraram por várias vezes instituir, mas nunca de forma perene (cf. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 14);

⁴² Ver trabalho de Maria Isabel Rocha Roque, *Do Altar Cristão. A evolução até à fixação do modelo pela Reforma Católica*, tese de mestrado em História da Arte, Universidade Lusíada, 1 vol., 1999, pp. 130-134;

⁴³ Cf. Fausto Sanches Martins, "Arquitectura dos Jesuítas. Portugal nos séculos XVI e XVIII, critérios, articulação espacial. Intérpretes do *Modo Nostro*" in *Portugal Brasil/Brasil Portugal, duas faces de uma realidade artística*, CNCDP, Lisboa, 2000, p. 19; cf. Victor Tapié, *Barroco e Classicismo I*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 77;

actividades⁴⁴. E para que a regra tivesse o mínimo de concretização foi criado o cargo de *Consiliarius Aedificiorum*⁴⁵, o conselheiro técnico, conhecedor das técnicas e formas de construir, e que tinha como tarefa auxiliar o Prepósito-Geral numa deliberação informada acerca dos projectos que lhe eram submetidos. De facto, a existência deste cargo não devia funcionar enquanto definidor de modelos, mas antes como seu regulador, o que se reflecte, como veremos mais adiante, nos territórios além-mar, onde esta capacidade terá pouco eco.

Na II Congregação Geral de 1565 procurou-se ir mais longe, passando a exigir-se que todos os novos projectos de edifícios a construir fossem enviados obrigatoriamente a Roma, em duplicado, para apreciação. Uma das cópias deveria ficar arquivada em Roma, e a outra seria reenviada, com as respectivas apreciações⁴⁶, e caso viesse a ser alvo de novas alterações no local, teria que ser reenviada a Roma para nova avaliação. Na linha das resoluções tomadas nesta Congregação, e de forma a facilitar a articulação de vontades entre o Geral e as Províncias, chegou mesmo a ser solicitada a criação de um *corpus* de projectos para igrejas e colégios, designado o projecto das *traças comuns*⁴⁷, que funcionaria como um livro de modelos sancionado pelo Geral, a que os padres podiam recorrer sempre que necessitassem de erigir um edifício. Este tinha como objectivo a simplificação e agilização das construções, sem que houvesse necessidade de constante validação por Roma, o que consumia sempre algum tempo, e que não se compadezia com as necessidades, muitas vezes urgentes e primárias, com que se debatiam os padres que se encontravam no terreno. A par desta iniciativa, pretendia-se também elaborar um manual sobre arquitectura jesuíta e o estabelecimento de uma academia de arquitectura jesuíta, projectos que não tiveram prossecução, acabando por

⁴⁴ Cf. Giovanni Sale, "Le project du Gesù de Rome. Breve histoire d'une collaboration difficile entre un maître d'ouvrage et le destinataire d'une œuvre" in *L'Art des Jésuites*, dir. Giovanni Sale, Éditions Mengès, 2003, p. 38;

⁴⁵ Giovanni Tristano, SJ, ocupou este cargo, sendo responsável por muitos dos edifícios da primeira fase da Companhia de Jesus em Itália, Espanha e Portugal. Foi uma figura extremamente influente por ser o responsável pela aprovação dos projectos de edifícios da Companhia (cf. Gauvin Alexander Bailey, "Just like de Gesù: Sebastiano Serlio, Giacomo Vignola and the jesuit architecture in South America", in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Anno LXX, fasc. 140, Jul-Dec. 2001, pp. 244);

⁴⁶ Depois da apreciação final pelo Geral, os projectos levavam o seu selo, de maneira que não fossem adulterados *à posteriori*, ficando oficialmente aptos a concretização (cf. Richard Bosel, "D'architecture de la Compagnie de Jésus en Europe" in *L'Art des Jésuites*, dir. Giovanni Sale, Milão, Éditions Mengès, 2003, p. 69);

⁴⁷ Cf. Fausto Sanches Martins, *A Arquitectura dos Primeiros Colégios Jesuítas em Portugal (1542-1759): cronologia, artistas e espaços*, vol. II, tese de doutoramento em História da Arte, FL-UP, 1994, pp. 883-885; Richard Bosel, "D'architecture de la Compagnie de Jésus en Europe" in *L'Art des Jésuites*, dir. Giovanni Sale, Milão, Éditions Mengès, 2003, p. 69;

ser abandonados⁴⁸. Em 1573, a obrigatoriedade em submeter os projectos ao Geral também foi largada, o que sancionou a adaptação, mais ou menos livre, às novas realidades encontradas.

E como Victor Tapié tão oportunamente nos recorda, a implantação e construção das igrejas e colégios da Companhia, mesmo para os contextos europeus, sofreram condicionantes várias, muito à semelhança do que se verificou nos casos estudados para a Ásia Oriental, e no caso particular da missão japonesa. Apesar da distância que separava os dois contextos culturais de inserção, também na Europa a questão do financiamento para a construção dos imóveis era pertinente, assim como a capacidade da mão-de-obra local para realizar os referidos projectos pré-definidos. Dependia do Provincial, e do arquitecto indigitado para acompanhar a obra, a adaptação dos projectos às realidades técnicas e artísticas locais⁴⁹, assim como aos locais escolhidos para o efeito que, como veremos, nem sempre se situavam nas melhores áreas, nem se encontravam nas condições mais adequadas.

Em Portugal, o primeiro sítio a receber os recém-chegados companheiros de Inácio foi um antigo convento, situado na costa do Castelo, e que é hoje conhecido como Coleginho. Foi a primeiríssima casa da Companhia no mundo e que então tomava o nome de Colégio de Santo Antão⁵⁰. Em 1542, o padre Simão Rodrigues recebeu o edifício conventual⁵¹, procedendo eventualmente a algumas alterações, mas das quais não temos registos, dadas as profundas alterações que a estrutura recebeu depois de a abandonarem. Em 1553, a Companhia recebeu a ermida de São Roque, até então administrada pela respectiva irmandade, e que tinha sido construída no início do século XVI. Apesar de não ter sido construída de raiz pela Companhia de Jesus, esta teria

⁴⁸ Cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 46;

⁴⁹ Cf. Victor Tapié, *Barroco e Classicismo I*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 79;

⁵⁰ Antigo edifício conventual, situado na Rua do Marquês de Ponte de Lima, em Lisboa, hoje conhecido como o Coleginho, aloja a Direcção do Serviço Histórico-Militar e a Chefia do Serviço de Assistência Religiosa do Exército. Antes de acolher os padres jesuítas, albergou freiras clarissas e padres da Ordem de Santo Antão, de onde recebeu a sua designação. Este ficaria conhecido como Santo Antão-o-Velho, quando a Companhia passou para o Colégio de Santo Antão-o-Novo (actual Hospital de São José), em 1593 (cf. "Colégio de Santo Antão/Mosteiro de Santo Antão-o-velho/Convento do Coleginho" in www.monumentos.pt, Agosto de 2007);

⁵¹ Em troca de um outro convento que lhes tinha sido dado pelo rei, em Cárquere, perto de Lamego, mas que pela distância a que se encontrava da principal cidade do reino, não cumpria os desejos dos jesuítas recém-chegados a Portugal (cf. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p. 28);

sofrido as alterações necessárias para se adequar às suas necessidades⁵². O Colégio de Coimbra terá sido o primeiro a ser construído de raiz para tal, tendo sido lançada a primeira pedra em 1542, com a presença do padre Simão Rodrigues, seguido do colégio do Espírito Santo de Évora, em 1551. Em Lisboa, a Companhia recebeu ainda uma quinta nos arredores, em Campolide, onde esteve instalado o noviciado até à construção do edifício da Cotovia, ao Rato.

Também na província portuguesa se seguiram os preceitos já mencionados da austeridade e do pragmatismo *versus* ostentação e profusão decorativa, o que acabou por motivar o desenvolvimento de uma corrente estética denominada estilo *chão*, em que os preceitos de simplicidade e austeridade teriam sido levados ao limite⁵³. No entanto, este tipo de solução resultou apenas em Portugal, desenvolvendo-se outras tantas, quantos os países em que a Companhia de Jesus se estabeleceu. Ou seja, apesar da transversalidade das ideias que deviam presidir à construção arquitectónica dos jesuítas, também o contexto artístico-arquitectónico das suas províncias condicionava o resultado final, a imagem arquitectónica de cada uma delas. Para a província portuguesa, de alguma forma, a arquitectura *chã* resultou sinónimo de arquitectura dos jesuítas, que acabou, por isso, por ser transportada para os territórios ultramarinos de influência portuguesa, onde aí também sofreu alterações e adaptações⁵⁴. A arquitectura jesuíta portuguesa difere, portanto, da que foi produzida em Espanha, em Itália, em França, e mais ainda das da Europa de Norte e de Leste⁵⁵. A título de exemplo desta postura de adaptação e encaixe nos contextos culturais e artísticos regionais, temos o caso da igreja jesuíta de Neuberg, na Alemanha, cuja construção inicial foi promovida pelos

⁵² Teria sido inicialmente projectada uma igreja-salão, que acabou por ser uma igreja de nave única, com capelas inter-comunicantes (cf. George Kubler, *A Arquitectura Portuguesa Chã. Entre as especiarias e os diamantes (1521-1706)*, Lisboa, Nova Vega, 2005, p. 86);

⁵³ Cf. George Kubler, *A Arquitectura Portuguesa Chã. Entre as especiarias e os diamantes (1521-1706)*, Lisboa, Nova Vega, 2005, p. 81;

⁵⁴ Cf. Fernando António Baptista Pereira, "A arquitectura 'chã' e ornamentação interior nas igrejas portuguesas do Oriente (séculos XVII-XVIII)", in *Os Construtores do Oriente Português*, ed. Mafalda Soares da Cunha, Lisboa, CNCDP, 1998, pp. 167-193; cf. David. M. Kowal, "Innovation and Assimilation: the jesuit contribution to architectural development in Portuguese India" in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy Toronto, Buffalo London University of Toronto Press, 1999, pp. 480-503; cf. Jorge Henrique Pais da Silva, "Notas sobre a arquitectura dos jesuítas nos espaço português" in *Revista Museu*, 2ª série, N.º 3, 1961;

⁵⁵ Cf. George Kubler, *A Arquitectura Portuguesa Chã. Entre as especiarias e os diamantes (1521-1706)*, Lisboa, Nova Vega, 2005, p. 81; cf. Victor Tapié, *Barroco e Classicismo I*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 79; cf. Thomas DaCosta Kaufmann "Jesuit Art: central Europe and the Americas" in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy Toronto, Buffalo London University of Toronto Press, 1999, pp. 274-303;

protestantes, e passou, em 1614, para a tutela dos jesuítas, os quais não tiveram quaisquer tipo de problemas éticos, ou outros, em aproveitar o edifício, sem que tivessem sido feitas quaisquer intervenções no edifício para melhor acomodação do modo jesuíta⁵⁶.

Nesse sentido, aquilo que a Companhia de Jesus vai depois fazer nos contextos extra-europeus, nomeadamente na Ásia Oriental, mais não foi que uma actualização desta ideia. A diferença residiu, no entanto, no substrato cultural, que não era mais o europeu, e que por isso deu azo a resultados relativamente diferentes, logo discutíveis, o que não parece ter acontecido na Europa de finais de Quinhentos e Seiscentos. A nosso ver, a construção arquitectónica jesuítica teve sempre como base os mesmos pressupostos que procurou depois aplicar, da forma possível, nos locais onde se estabeleceu. A Companhia foi um veículo para a difusão de certas formas de arte e de gosto, formas essas que escolheu para suporte dos seus trabalhos e objectivos, mais do que um criador dessas mesmas formas⁵⁷. O património edificado da Companhia era, também ele, uma forma de propaganda do seu trabalho evangélico e apostólico o que, na perspectiva de Thomas DaCosta Kaufmann, pode estar na génese da diversidade de formas incorporadas na estética escolhida pelos jesuítas, mais ainda que o tradicional pragmatismo e simplicidade⁵⁸.

A Companhia, pelas suas características de funcionamento, sentiu necessidade de se especializar arquitectonicamente. Ao contrário das outras ordens, que se definiam na existência de uma só estrutura construída, o convento, a Companhia procurou tantas tipologias quantas as suas necessidades, e por isso nos deparamos com construções tão diversas como casas professas, colégios, residências, noviciados, casas de exercícios e quintas de recreio.

A casa professa era uma das mais importantes, se as pudéssemos colocar numa escala de grandeza. Normalmente situada numa das cidades mais importantes, não tinha rendimentos próprios, vivendo apenas de benfeitores e patrocínios. Aqui residiam os

⁵⁶ Cf. Giovanni Sale, S.J., "Paupérisme architectural et architecture jésuite", in *L'Art des Jésuites*, dir. Giovanni Sale, Éditions Mengès, 2003, p. 33-36;

⁵⁷ Cf. Victor Tapié, *Barroco e Classicismo I*, Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 80;

⁵⁸ Cf. Thomas DaCosta Kaufmann, "Jesuit Art: central Europe and the Americas" in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy Toronto, Buffalo London University of Toronto Press, 1999, p. 279;

religiosos mais prestigiados e qualificados, que se dedicavam exclusivamente à administração e gestão da Província (aqui residia o Provincial) não tendo qualquer componente assistencial ou de ensino. Arquitectonicamente não havia nenhuma particularidade, a não ser a separação física entre o espaço onde os padres residiam e aquele onde trabalhavam. A igreja que lhe estava associada era também a mais importante.

O colégio, a face mais reconhecida e visível da Companhia, era o centro de toda a actividade pedagógica e de evangelização, na medida em que servia para a formação interna dos padres, mas também para a formação de alunos externos. Era a residência de uma comunidade de jesuítas, uns formados e outros em formação. Na sua origem havia funcionado apenas como residência de estudantes, e para jesuítas exclusivamente, desprovida de qualquer função académica. Com o seu crescimento e evolução, como já vimos atrás, o colégio foi obrigado a abrir-se ao exterior, acabando por permitir a convivência entre alunos externos, leigos, e os jesuítas, em formação e professores. Existem seis tipos de colégios definidos⁵⁹:

- casa de formação ou *seminarium nostrorum*, casa onde os jesuítas se formavam para os futuros ministérios;
- colégio dos professores, relativa à comunidade constituída principalmente por professores de uma instituição de estudos superiores;
- colégio de externos, dedicados à educação de jovens que não eram membros da Companhia;
- *convictorio*, se os alunos leigos residissem no colégio;
- colégio máximo, assim designado porque o geral o considerava o mais importante da província, fosse ele exclusivo da Companhia ou com alunos externos;
- e a universidade, enquanto colégio em que eram ministradas as disciplinas menores, a gramática, letras e retórica, e as maiores, as artes e teologia e que necessitavam de aprovação papal para conferirem graus.

Contudo, esta classificação não parece ter um reflexo directo na arquitectura, funcionando mais como uma forma de catalogação dos colégios, dentro da Companhia.

⁵⁹ Cf. J. Aixalá, "Casas" in *Diccionario Histórico de la Compañia de Jesús. Biográfico-Temático*, vol. I, pp. 683-685;

A sua estrutura arquitectónica previa espaços exclusivamente para ensino e outros para habitação dos alunos, e que teria também uma igreja associada. Um colégio seria tradicionalmente composto por vários espaços funcionais e que, *grosso modo*, se repetiam de forma mais ou menos constante. Assim, no espaço que dizia respeito apenas à comunidade encontramos a portaria (limite máximo de acesso dos leigos ao interior), os cubículos (que vêm substituir as celas), a capela doméstica, livraria, botica, refeitório e latrinas. Na área reservada ao ensino, o elemento definidor do espaço era o claustro, ou pátio das escolas, como alguns autores preferem designar⁶⁰. Deixam de existir ligações directas à igreja ou refeitório, marcando claramente a separação entre a área da comunidade e a do ensino, e as galerias que enquadram o claustro não servem mais para contemplação, funcionando apenas como estruturas de protecção dos alunos, quando fora das salas de aula⁶¹. Este pátio era também o local onde se montavam as peças teatrais e certames literários tão caros ao modo jesuíta. Era ainda nesta parte reservada ao ensino que se encontrava a sala dos actos públicos, porventura o espaço mais solene de todo o colégio, onde tinham lugar as cerimónias mais importantes.

As residências por seu lado, não tinham qualquer componente pedagógica, dedicando-se exclusivamente ao trabalho de pastoral e evangelização, mas que podiam constituir o primeiro passo para o estabelecimento de um colégio. Arquitectonicamente também não conhecem especificidades próprias, e tinham naturalmente uma igreja associada.

Os noviciados estavam obviamente associados às casas professoras, na medida em que aqui se encontravam todos os homens que desejassem pertencer à Companhia e onde faziam a sua aprendizagem e formação espiritual. Aqui se recolhiam durante dois anos, sendo todo o tipo de contacto com o exterior minimizado, e toda a sua estrutura arquitectónica estava vocacionada para o recolhimento e reflexão. Em vez de uma igreja, deveria existir uma pequena capela doméstica, de uso exclusivo da comunidade residente.

⁶⁰ Cf. Fausto Sanches Martins, *A Arquitectura dos Primeiros Colégios Jesuítas em Portugal (1542-1759): cronologia, artistas e espaços*, vol. II, tese de doutoramento em História da Arte, FL-UP, 1994, p. 937;

⁶¹ Cf. Fausto Sanches Martins, *A Arquitectura dos Primeiros Colégios Jesuítas em Portugal (1542-1759): cronologia, artistas e espaços*, vol. II, tese de doutoramento em História da Arte, FL-UP, 1994, p. 938;

As casas de exercícios, apesar de não funcionarem como uma tipologia arquitectónica própria, são uma estrutura necessária, normalmente dependente dos colégios. Deviam ser locais propiciadores da meditação e recolhimento, e onde eram instruídos os exercícios espirituais inicianos.

Não fazendo uma tipologia própria, as quintas de recreio, tinham a sua importância no contexto da formação espiritual dos padres. A Companhia recebia por doação ou comprava antigas casas senhoriais, fora dos núcleos urbanos, que adaptava para seu usufruto, e que funcionavam também como local de recolhimento e reflexão, propiciando uma aproximação à Natureza e um afastamento da agitação das urbes.

As tipologias apresentadas resultam numa categorização *à posteriori* da produção arquitectónica da Companhia de Jesus na Europa. E, como já foi dito, estas caracterizações não reflectem um partido arquitectónico específico, que tivesse que ser aplicado, inalterável, em todos os locais onde a Companhia se estabelecesse, funcionando antes como uma ideia do que deveriam ser esses locais. Mesmo em contextos europeus essa uniformidade não foi sentida, o que, pelo contrário, passou a ser regra para as realidades fora da Europa. A ideia do que deve ser um colégio e uma igreja presidem à sua construção, mas a expressão plástica e arquitectónica que esses espaços assumem não coincide com o que era feito, na mesma altura, na Europa.



Perante o contexto apresentado, podemos concluir que a Companhia de Jesus se encontrava munida dos instrumentos de trabalho mais modernos e de vanguarda para a concretização das suas tarefas evangélicas. Sem dúvida que a sua "juventude" foi um dos elementos essenciais. A frescura e a força com que se abalançaram para a doutrina dos novos mundos, deu-lhes o avanço necessário face às restantes ordens religiosas. Desde o enfoque dado à formação individual de cada um dos padres, até à sua expressão arquitectónica, a Companhia conseguiu distanciar-se, e apresentar fórmulas novas na abordagem das novas velhas civilizações.

II. A Companhia de Jesus no Japão: contexto político e cultural

1. O Japão à chegada dos primeiros missionários jesuítas

A chegada de São Francisco Xavier ao Japão, em 1549, marcou o início da missão da Companhia de Jesus no arquipélago. Depois de uma estadia prolongada no porto de Malaca, onde contactou com comerciantes e mercadores e reuniu informação acerca do arquipélago nipónico, Xavier ficou bastante entusiasmado com o contexto cultural e social com que se deparou, prognosticando um avanço rápido da sua Cristianização, ainda que percebendo que os cultos praticados pelos japoneses não teriam muitas semelhanças com o Cristianismo, e que haveria certamente alguns obstáculos sociais a ultrapassar. Contudo, com o desenrolar da missão e com a chegada de mais missionários, estas ideias tão entusiásticas foram gradualmente substituídas por uma realidade menos propiciatória⁶².

Xavier foi encontrar um país profundamente dividido, período que pelas suas particularidades ficou conhecido na história do Japão como *sengoku-jidai* (1467-1568), ou “período dos estados guerreiros”⁶³. Esta situação caracterizava o Japão havia algumas centenas de anos. O imperador havia sido colocado num plano secundário de importância política, desde o século XII, com alguma influência apenas nos territórios mais próximos da capital, esbatendo-se também o seu poder por todo o arquipélago⁶⁴. Primeiro, o poder efectivo no território havia-lhe sido retirado pelos xoguns, mas estes também tinham sido incapazes de manter a unidade política e o governo estava agora

⁶² São Francisco Xavier chegou ao arquipélago nipónico em 1549, ao porto de Kagoshima, a bordo de um juncos chinês. O conhecimento que tinha daquelas terras havia sido por intermédio de um japonês, Anjiro, que tinha conhecido em Malaca. Tinha sido através dele e de mais alguns pequenos relatos de mercadores que se encontravam naquele porto, que Xavier tinha “construído” a sua visão acerca do Japão e do seu potencial enquanto futuros cristãos. Anjiro converteu-se ao Cristianismo em 1548 e recebeu o nome de Paulo de Santa Fé, embarcando de seguida com Xavier rumo ao Japão, servindo como intérprete, depois de ter aprendido português (Cf. João Paulo Oliveira e Costa, *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, Instituto Cultural de Macau/ Instituto de História de Além-Mar, 1995). Ver também Jurgis Elisonas, “Christianity and the daimyo” in *Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 301-372; George Elison, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Harvard University Press, 1988;

⁶³ Cf. Asao Naohiro, “The Sixteenth-century unification” in *Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 40-127;

⁶⁴ Cf. Michael Cooper, *Rodrigues, o Intérprete. Um jesuíta português no Japão e na China do século XVI*, Lisboa, Quetzal, 2003, pp. 13-17;

assente nos dáimios, que administravam pequenas unidades territoriais, protegendo as comunidades aí instaladas e que viviam da agricultura, da pesca e do comércio. A inexistência de um poder centralizador forte, que dominasse efectivamente todas as regiões do arquipélago, permitiu a lenta entrada dos missionários europeus. O facto de não se sentir a força de uma autoridade central que pudesse controlar a sua entrada no território, tornava a sua presença tacitamente aceite, e mesmo que esta não fosse tolerada em determinado local, por determinado senhor, os padres podiam facilmente deslocar-se para o reino contíguo e reiniciar o processo de integração, do qual foi exemplo o estabelecimento dos portugueses no porto de Nagasaki⁶⁵.

Apesar da proximidade geográfica com o território chinês, o Japão há muito que tinha deixado de contactar directamente com o império do Meio. O seu fechamento face ao exterior, em parte devido aos seus desequilíbrios internos, deixou aos mercadores estrangeiros o papel de intermediários entre os dois reinos, não só a nível económico, mas também cultural. Quando os mercadores portugueses atingiram o arquipélago nipónico perceberam que podiam ocupar esse lugar, e começaram a efectuar viagens de comércio entre os portos das duas costas. Na sequência da promulgação de uma lei que obrigava ao pagamento de todos os impostos em prata, as comunidades chinesas viram-se na contingência de aumentar exponencialmente a sua produção de seda para a trocar por prata⁶⁶. Contudo, como o comércio directo com o Japão estava proibido, a única forma de proceder à troca era através de intermediários. Estes, conhecidos como *wako*, eram essencialmente piratas que se tinham estabelecido no sul do arquipélago nipónico, em Kyushu⁶⁷, e que se dedicavam à pilhagem e saque das vilas costeiras da China, e que assumiam também a forma de mercadores, acabando por ser os principais responsáveis pelas trocas comerciais entre os dois impérios⁶⁸.

⁶⁵ Ao deixarem de ser tolerados pelo dáimio Matsuura, em Hirado, o que culminou na morte de Fernão de Sousa e dos seus homens, em 1561, os missionários foram procurar um novo porto que pudesse passar a receber a nau do trato. Depois de algumas tentativas, a nau fixou-se num pequeno porto de pescadores, que tinha uma baía bastante protegida e que podia albergar um importante fluxo de navios. Nagasaki assumiu-se como porto comercial, ponto de chegada das mercadorias que vinham do continente chinês, e de ponto de partida para o escoamento dos produtos nipónicos.

⁶⁶ Cf. Norio Kinshichi, "Produção de prata no Japão durante o Século Cristão" in *O Século Cristão do Japão*, Lisboa, 1994, p. 26;

⁶⁷ Cf. Michel Vié, *Histoire du Japon. Des Origines a Meiji*, Paris, PUF, 1975, pp. 52-53; cf. Jurgis Elisonas, "Christianity and the daimyo" in *Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 321; cf. Roderich Ptak, "Sino-japanese maritime trade, circa 1550: merchants, ports and networks" in *O Século Cristão do Japão*, Lisboa, 1994, p. 291-296;

⁶⁸ Cf. Michel Vié, *Histoire du Japon. Des Origines a Meiji*, Paris, PUF, 1975, p. 53;

Ainda que a China também estivesse num processo de fechamento face ao exterior, a forma monolítica e centralizadora com que o poder era exercido funcionou contra a extensão do próprio império, o que permitiu que as comunidades costeiras pudessem realizar trocas comerciais com mercadores estrangeiros, ainda que o mesmo não fosse oficialmente permitido⁶⁹. Foi neste “nicho” de mercado que os portugueses se concentraram, antevendo o potencial valor comercial da ligação entre a China e o Japão, empreendendo a troca da seda chinesa pela prata japonesa⁷⁰. As naus portuguesas começaram então a chegar aos portos do sul⁷¹, trazendo os produtos chineses e, em troca, carregavam a prata e outros bens japoneses. A partir de 1571, Nagasaki passou a ser o porto principal de desembarque da nau portuguesa, o *kurofune*, que aqui atracava todos os anos, contribuindo para a transformação de uma pequena vila de pescadores numa importante comunidade católica e mercantil⁷². A ligação anual entre Macau e Nagasaki assumiu um elevado valor na rede de ligações comerciais que os portugueses iam estabelecendo na Ásia Oriental⁷³. A fundação desta rota foi também fundamental para a consolidação da importância do porto de Macau, fortalecendo o seu papel enquanto entreposto comercial para os portugueses na Ásia, cuja importância aumentou consideravelmente com a queda de Malaca, e enquanto placa giratória da presença portuguesa nesta parte do mundo⁷⁴.

⁶⁹ Cf. Roderich Ptak, “Sino-japanese maritime trade, circa 1550: merchants, ports and networks” in *O Século Cristão do Japão*, Lisboa, 1994, p. 283-285;

⁷⁰ Cf. José Alberto Leitão Barata, “A Rota Portuguesa do Japão (1571-1639)”, in *Mare Liberum*, n.º 6, Dezembro 1993, pp. 49-55. Com a abertura da rota de Acapulco, em 1571, e a entrada da prata mexicana, este monopólio ficou ameaçado (Norio Kinshichi, “Produção de prata no Japão durante o Século Cristão” in *O Século Cristão do Japão*, Lisboa, 1994, p. 269);

⁷¹ Até à fixação definitiva em Nagasaki, registaram-se várias tentativas de estabelecimento de um entreposto comercial para a nau do trato nos portos de Funai, Hirado, Yokoseura, Fukuda e Kuchinotsu que acabaram por não vingar por diversas razões, fossem elas de cariz geográfico ou político (Cf. Helena Rodrigues, *Nagasaki Nanban. Das Origens à expulsão dos portugueses*, dissertação de mestrado em História e Arqueologia dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII), UNL-FCSH, 2006, pp. 27-30);

⁷² Cf. Helena Rodrigues, *Nagasaki Nanban. Das origens à expulsão dos portugueses*, dissertação de mestrado em História e Arqueologia dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII), UNL-FCSH, 2006,

⁷³ Veja-se João Paulo Oliveira e Costa, “A route under pressure. Communication between Nagasaki and Macao (1597-1617)” in *BPJS*, vol. I, Dec. 2000, pp. 75-95;

⁷⁴ Ver estudo de Luís Filipe Barreto, *Macau: Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Editorial Presença, 2005, pp. 35-95;

2. A presença da Companhia de Jesus no Japão

Após a partida de Xavier, as sementes que tinham sido por ele lançadas começaram a dar os seus frutos inicialmente sob a iniciativa de Cosme de Torres e do irmão Juan Fernandez. A concentração inicial dos missionários teve lugar na ilha de Kyushu, não só porque era uma região periférica relativamente ao centro do poder, mas porque era nos seus portos que os mercadores portugueses atracavam os seus navios. A ilha situava-se a meio caminho entre Macau e o resto do arquipélago nipónico, e por isso zona apropriada ao estabelecimento de entrepostos comerciais. Os padres tinham naturalmente o intuito de chegar à capital, e prosseguiram as tentativas de incursão para o interior do arquipélago em direcção a Kyoto⁷⁵. Durante este período foram-se baptizando e convertendo famílias e aldeias, e mesmo gente dentro da classe guerreira e dirigente⁷⁶. A estratégia dos missionários jesuítas pressupunha que as conversões se desenvolvessem em extensão, atravessando a estrutura social, não privilegiando umas em detrimento das restantes, mas houve a percepção de que uma aproximação aos estratos mais elevados poderia ter consequências mais directas e eficazes sobre o seu trabalho, nomeadamente através do franco acesso aos territórios de determinados senhores⁷⁷.

Em 1568 o movimento de centralização do poder começou a tomar forma. Oda Nobunaga imprimiu um ritmo de conquistas de “reinos” mais pequenos e fracos, que lhe permitiu dominar uma parte importante do arquipélago, granjeando apoios de forma a destituir o poder xogunal vigente. À data da sua morte, em 1582, Nobunaga dominava vinte e nove províncias do arquipélago, tinha conseguido ocupar a capital (1568) e suprimido o xogunato vigente, dos Ashikaga⁷⁸, que se encontrava no poder desde 1338.

⁷⁵ A capital imperial denominava-se então Myako tendo recebido o nome actual de Kyoto durante as reformas Meiji.

⁷⁶ Ver Madalena Ribeiro, *A Nobreza Cristã de Kyushu. Redes de parentesco e acção jesuítica*, dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, UNL-FCSH, 2006;

⁷⁷ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, tese de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, UNL-FCSH, 1 vol., 1998, p. 98;

⁷⁸ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, “Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa” in *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*, Lisboa, SHIP, 1999, p. 114; Sandra Amaral Monteiro, “A morte de Oda Nobunaga” in *O Século Cristão do Japão*, Lisboa, 1994, pp. 447-455;

Apesar de não ter nenhum título ou cargo político, o seu poder efectivo, no terreno, por via militar, era bem real, o que lhe permitia decidir sobre os mais variados assuntos, nomeadamente no que dizia respeito às questões religiosas. Apesar de não ter abraçado a fé católica, Nobunaga agiu de forma conciliadora, e permitiu a progressão e consolidação do Cristianismo no seu território. Ao mesmo tempo empreendeu ataques aos monges budistas e xintoístas, perseguindo-os e mandando demolir os seus templos e santuários. Isto foi entendido não como uma forma de favorecimento de uma religião em detrimento de outra, mas como uma estratégia de equilíbrio de poderes, o que reverteria naturalmente em seu proveito, já que com o fomentar de uma podia controlar o poder das outras. Fundou a sua “capital”, Azuchi, onde construiu uma imponente fortaleza, construída com os melhores materiais, e decorada com o maior luxo.

Toyotomi Hideyoshi sucedeu-lhe e apesar não se ter mostrado contra os padres nem a sua religião, acabou por publicar o édito anti-cristão de 25 de Julho de 1587. O jogo de equilíbrio que tinha levado ao apoio subliminar de Nobunaga, foi o que levou Hideyoshi a tentar reprimi-la. A fé católica apresentou-se como uma ameaça à sua hegemonia política e tinha, por isso, que ser contida⁷⁹. Neste caso, a importância crescente do cristianismo junto de certos daimios, colocava em xeque a influência do *kampaku*⁸⁰, e embora o édito afectasse directamente os jesuítas, na verdade o que se pretendia era atingir aos senhores cristãos, que teriam de renegar o Cristianismo. Algumas igrejas foram destruídas, os estabelecimentos educacionais foram encerrados ou forçados a mudar de sítio, e os padres foram obrigados a reduzir o seu raio de acção junto da sociedade japonesa, mas a sua permanência foi sendo tolerada e nenhum padre foi obrigado efectivamente a abandonar o território⁸¹. A consequência mais dramática deste édito foi talvez a tomada de Nagasaki, que deixou de ser uma “colónia jesuíta”, passando a ser administrada pelo *kampaku*, na pessoa de um intendente⁸². Hideyoshi

⁷⁹ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, “Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa” in *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*, Lisboa, SHIP, 1999, p. 125;

⁸⁰ *Kampaku* significa regente imperial, cargo que foi atribuído a Toyotomi Hideyoshi em 1585, e que as fontes jesuítas passaram a utilizar para o nomear, e que ficou transcrita como *quambacu* (cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*, Lisboa, SHIP, 1999, pp. 305-306);

⁸¹ Na verdade Hideyoshi nunca empreendeu formas de fiscalização efectivas da aplicação do édito, o que permitiu a permanência velada dos missionários e o prosseguimento do comércio com Macau (cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, p. 116);

⁸² Cf. Jurgis Elisonas, “Christianity and the daimyo” in *Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 363; Helena Rodrigues,

considerava o Cristianismo uma séria ameaça aos códigos de subordinação e lealdade entre os guerreiros, comprometendo por isso as hierarquias e as redes de poder⁸³. Encontrando-se o Japão numa época de centralização e unificação política, a existência de uma força dissonante, ainda que religiosa, comprometia seriamente os princípios que fundamentavam este novo período da sua história e da sua reconstrução⁸⁴. Este passo mais não era que a extensão do que já havia sido feito para os principais e mais poderosos mosteiros budistas.

Debaixo de uma aparente aceitação e tolerância para com a fé cristã, Hideyoshi aprovou mesmo a vinda de uma embaixada de padres franciscanos provenientes de Manila⁸⁵, em 1593, e que obtiveram autorização para permanecer em Kyoto como missionários. Este momento marcou o fim da hegemonia da Companhia de Jesus no arquipélago e o início dos conflitos entre as duas ordens religiosas, que procuravam distanciar-se uma da outra, reclamando para si a melhor e única forma de propagar o Cristianismo⁸⁶. Todavia, a Companhia de Jesus considerou essa autorização uma provocação ao que entendia ser seu exclusivo. Ou seja, a Companhia via o território nipónico como área exclusiva da influência do Padroado Português do Oriente, devendo estar os franciscanos impedidos de ali chegar, porque o faziam via Patronato espanhol⁸⁷. Os conflitos entre as duas ordens foram gradualmente subindo de tom e Hideyoshi, que apenas tolerava a permanência dos padres, considerou demasiado perturbador toda a agitação à volta das duas ordens e aproveitou para controlar de forma definitiva o

Nagasáqui Nanban. Das origens à expulsão dos portugueses, dissertação de mestrado em História e Arqueologia dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII), UNL-FCSH, 2006;

⁸³ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, "Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa" in *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*, Lisboa, SHIP, 1999, p. 126;

⁸⁴ Cf. George Elison, *Deus Destroyed, The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Council of East Asian Studies, Harvard University, 1988, p. 9;

⁸⁵ A saber, Pedro Baptista, Bartolomeo Ruiz, Francisco de San Miguel e Gonçalo Garcia (cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, p. 131); cf. João Paulo Oliveira e Costa, "A rivalidade luso-espanhola no Extremo-Oriente e a querela missionológica no Japão" in *O Século Cristão no Japão* Lisboa, 1994, pp. 477-524;

⁸⁶ Cf. Pedro Lage Reis Correia, "Alessandro Valignano attitude towards jesuit and franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597)" in *BPJS*, vol. 2, Jun. 2001, pp. 79-108;

⁸⁷ Na verdade, e apesar da união das duas coroas ibéricas, a gestão das respectivas áreas de influência ultramarinas continuavam a depender de cada uma das metrópoles, em separado. Assim, os missionários que viessem pelo Patronato teriam que ali chegar necessariamente via Manila, e os que o fizessem via Padroado teriam fazer o percurso por Goa e Macau, independentemente da sua ordem religiosa. Mas em 1585, o papa Gregório XIII publicou um breve que concedia à Companhia de Jesus o exclusivo da cristianização do Japão. Em 1586, todavia, o novo papa, Sisto V, revogou o breve do seu antecessor e autorizou a evangelização pelos franciscanos e, em 1600, o papa Clemente VIII permitiu que todas as ordens religiosas pudessem missionar na Ásia, desde que o fizessem pela via do Padroado Português (cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, p. 129-133);

crescimento do Cristianismo no território. A contenda entre franciscanos e jesuítas foi subido de tom, assumindo o seu ponto máximo aquando do naufrágio do galeão São Filipe, em 1596. Foram várias as histórias e rumores que circularam à volta do acontecimento, nomeadamente aquele que considerava os frades espanhóis espiões e força avançada para uma invasão e conquista do território nipónico por contingentes estrangeiros⁸⁸. Naturalmente que os franciscanos recusavam essas interpretações e culpavam os seus congéneres jesuítas da autoria dos boatos. Hideyoshi perante este panorama de intriga e dúvida, que mais uma vez parecia questionar a sua hegemonia política e militar, mandou crucificar 26 cristãos - seis missionários franciscanos, três jesuítas e 17 japoneses conversos, em Nagasaki, a 5 de Fevereiro de 1597⁸⁹. Foi o primeiro ataque do poder central infligido ao Cristianismo e aos seus seguidores.

A batalha de Sekigahara, em 1600, que marca a subida ao poder de Tokugawa Ieyasu, teve um papel crucial na definição das estratégias da missionação, uma vez que a facção derrotada contava com alguns dos principais senhores cristãos. O facto de não terem sido alvo de uma ordem de expulsão naquele momento, fez com que se acreditasse que a evangelização do território nipónico poderia continuar. No entanto, e ao contrário dos seus predecessores, Ieyasu não nutria qualquer tipo de simpatia ou interesse pela religião católica, e ele próprio era um homem religioso e praticante de uma seita budista, o que não acontecia com os seus antecessores. Contudo, isso não impediu que os padres jesuítas continuassem a evangelizar e a converter, aceitando inclusive a entrada de um padre franciscano e autorizando-o mesmo a erigir uma pequena igreja em Edo⁹⁰.

Simultaneamente, o *bakufu*⁹¹ passou também a autorizar a entrada de outros europeus no território. A chegada dos holandeses marcou a forma como os japoneses viam os Europeus, percebendo que portugueses/mercadores e jesuítas não eram um binómio inquebrável, mas que antes podiam empreender as trocas comerciais sem

⁸⁸ Cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, p. 134-139;

⁸⁹ Cf. Jurgis Elisonas, "Christianity and the daimyo" in *Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 363;

⁹⁰ Cf. François Toussaint, *Histoire du Japon*, Paris, Fayard, 1969, p. 257; cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, p. 151-152;;

⁹¹ *Bakufu* significa governo militar do Japão, o xogunato, chefiado por um xogum (cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*, Lisboa, SHIP, 1999, p. 303);

precisarem de se comprometer a um nível religioso. Em 1600, o navio capitaneado por William Adams, o *Liefde*, encalhou na costa de Bungo⁹². Ieyasu ficou intrigado com os novos bárbaros e mandou chamar os sobreviventes para uma audiência, no seguimento da qual ficou surpreendido com o capitão, em particular com os seus conhecimentos de náutica e navegação⁹³. A chegada dos primeiros mercadores holandeses foi mais um elemento que contribuiu para a percepção, que se tornava cada vez mais clara, que o comércio não tinha que ter como contrapartida uma religião e os seus agentes. O proselitismo religioso que caracterizava os portugueses e espanhóis, não tinha a mesma incidência nos recém-chegados “bárbaros”, logo permitia que o contacto comercial se efectuasse sem prejuízo da integridade religiosa da sociedade japonesa⁹⁴.

O édito anti-cristão de 28 de Janeiro de 1614 foi de alguma forma o passo fulcral na estratégia de Ieyasu, que ia no sentido de eliminar de maneira quase cirúrgica esses eventuais focos de perturbação do seu poder, já que os dáimios cristãos sobreviventes da batalha de Sekigahara podiam aliar-se, e com o apoio dos padres cristãos, comprometer seriamente o seu estatuto. E assim, ao contrário do édito de Hideyoshi que tinha tido uma aplicação pouco efectiva no terreno, permitindo tacitamente a presença dos padres, este caminhou num sentido claro da expulsão de todos os ministros da religião cristã e dos seus seguidores. Aos padres e cristãos foi-lhes dada a hipótese de renegarem a fé cristã, apostatar, e os que não o fizessem ficariam sujeitos à morte, ou então deviam abandonar para sempre o arquipélago⁹⁵. Ficou inaugurado um período de graves e insistentes perseguições às comunidades cristãs, e mesmo aqueles que fossem apenas simpatizantes seriam castigados, com a morte se necessário fosse, caso abrigassem católicos. As igrejas foram desmanteladas e os padres impedidos de se revelarem enquanto tal, ficando completamente proibidas quaisquer demonstrações públicas do Cristianismo, que passou a ser considerada uma religião subversiva. Este

⁹² Cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, tese de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, vol. I, UNL-FCSH, 1998, p. 338;

⁹³ William Adams não regressou à Europa, assumindo uma esposa nipónica e chegando mesmo a ter um título nobiliárquico e terras. Aí permaneceu até à sua morte, ficando encarregue de organizar a marinha mercante do *bakufu* (Cf. François Toussaint, *Histoire du Japon*, Paris, Fayard, 1969, pp. 255-256);

⁹⁴ A chegada dos primeiros navios holandeses a Hirado proporcionou o estabelecimento do primeiro entreposto comercial em 1609, e depois o dos ingleses em 1613, graças também a William Adams (Cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, p. 157);

⁹⁵ Foram para Manila 23 jesuítas, dois dominicanos, quatro franciscanos e dois agostinhos, e para Macau 61 jesuítas (cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, pp.164-165;

contexto proporcionou por isso um novo e prolongado fechamento do Japão ao exterior⁹⁶. No entanto, permaneceram no território alguns missionários, mas na clandestinidade, com o apoio de cristãos que não tinham apostatado⁹⁷.

A sua integridade civilizacional encontrava-se ameaçada e houve necessidade de controlar os danos causados. Os filhos e netos de europeus e mães japonesas deviam abandonar o arquipélago e todos os residentes estrangeiros deviam concentrar-se num só local, na pequena ilha artificial de Deshima⁹⁸, ao largo de Nagasaki. Paralelamente, todos os japoneses que se encontravam a residir no estrangeiro foram obrigados a regressar e as viagens ficaram proibidas⁹⁹. Em 1637, registou-se uma revolta em Shimabara, que por ter nas suas fileiras essencialmente cristãos foi encarada como um levantamento de cariz religioso, ainda que na sua génese tivessem interesses mais pragmáticos, de sobrevivência das populações face ao despotismo cada vez mais acentuado dos senhores locais. No entanto, as palavras de ordem entoadas eram cristãs, e no receio de que fosse uma tentativa de tomada de poder pelos cristãos, a revolta foi severamente punida¹⁰⁰.

Em 1639 os portugueses foram efectivamente expulsos do território e qualquer tentativa da sua parte em regressar foi brutalmente rechaçada, como foi o caso da embaixada enviada de Macau, em que quase todos os seus membros foram executados¹⁰¹. Estava assim terminado um período de quase um século de convívio entre os portugueses e os japoneses.

⁹⁶ Fechamento esse que só se amenizou em meados do século XIX (cf. Michel Vié, *Histoire du Japon. Des Origines a Meiji*, Paris, PUF, 1975, p. 88;)

⁹⁷ Cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, p. 65;

⁹⁸ Pequena ilha artificial construída fora de solo japonês, ao largo de Nagasaki, e que funcionava como entreposto comercial e bairro para os mercadores portugueses e que após 1639, com a sua expulsão definitiva, passou a albergar os comerciantes holandeses.

⁹⁹ Cf. Michel Vié, *Histoire du Japon. Des Origines a Meiji*, Paris, PUF, 1975, p. 90;

¹⁰⁰ Cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, pp. 183-187;

¹⁰¹ Cf. Jurgis Elisonas, "Christianity and the daimyo" in *Cambridge History of Japan*, Vol. 4, Early Modern Japan, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 369;

3. A religião

A sociedade japonesa dividia-se em duas grandes religiões – o Budismo e o Xintoísmo - que não competiam entre si, e de cuja associação resultou um sincretismo religioso único¹⁰², fenómeno importante para compreender a aceitação que o Cristianismo experimentou. O Budismo que chegou ao Japão era o do ramo *mahayana*, ou do grande veículo, que se caracterizava por uma menor rigidez na observação dos cânones, por isso mais permeável e flexível, logo mais fácil de se ajustar às religiões pré-existentes. Previa a salvação de todos os seres sensíveis e não só aqueles que praticavam uma vida monástica e de contemplação¹⁰³. Proveniente da China e introduzido no arquipélago por via da Coreia, atingiu o Japão no séc. VI, depois de algum tempo de adaptação e crescimento, moldou-se ao contexto nipónico e individualizou-se. A sua introdução teve um fortíssimo apoio da casa imperial, que por sua conta mandou erigir templos e concedia-lhes os rendimentos essenciais à sua manutenção. Desenvolveram-se quatro grandes ramos dentro da crença budista: o Jodo, o Jodoshin, o Zen e mais tarde o Nichiren. Durante o período Muromachi, o ramo Zen foi o que surtiu maior interesse e teve um maior crescimento, desenvolvendo-se em duas escolas essenciais: a Rinzai e a Soto¹⁰⁴, tendo sido com os monges da primeira que os padres jesuítas terão contactado mais¹⁰⁵.

Apesar de apresentado de uma forma bastante simplista e linear, o Budismo não se fixa numa só linha de religiosidade. Se o Budismo que é praticado no arquipélago nipónico já é diferente daquele que o originou, adaptando-se ao substrato cultural do receptor, a sua própria maleabilidade e versatilidade deu origem a uma série de interpretações e leituras, que teve como consequência o nascimento de diversas “seitas”.

¹⁰² Ver Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*, Leiden, Brill, 2001, pp. xxiii-xxxi;

¹⁰³ Cf. Michiko Yusa, *As Religiões do Japão*, Lisboa, Edições 70, 2002. Contudo, as correntes que seguiam a doutrina do pequeno veículo, ou Hinayana, também chagaram ao Japão, mas como as do ramo Mahayana foram escolhidas enquanto doutrina oficial, tiveram por isso maior impacto na sociedade (Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 116);

¹⁰⁴ Cf. Michel Vié, *Histoire du Japon. Des Origines a Meiji*, Paris, PUF, 1975, p. 57;

¹⁰⁵ Cf. Jacques Bésineau, *Au Japon avec João Rodrigues*, Lisboa, FCG, 1998, pp. 41, nota 21;

Elas são muitas, não só em termos ideológicos, mas também em termos cronológicos, na medida em que muitas se desenvolveram mas, ou não conseguiram manter-se por muito tempo, ou o seu número de seguidores não foi significativo.

Perante esta diversidade, os padres provavelmente só conseguiriam distinguir entre budistas e xintoístas, e eventualmente uma ou outra seita mais significativa ou com mais impacto social. Uma das seitas que eventualmente poderá ter suscitado mais interesse era a de Amida. Esta centrava-se na figura de Amida (a emanção do *shaka* no momento da iluminação), que se tinha recusado a atingir o Nirvana antes que todos os outros o pudessem, ou estivessem em condições, de o fazer. Acreditava-se num paraíso que poderia ser alcançado por todos, um Paraíso Celeste, em que a presença dos seres humanos pela Terra não era mais que algo de transitório e passageiro. Estes conceitos parecem assim muito semelhantes às ideias base da doutrina cristã, o que fazia com que houvesse uma abordagem algo semelhante, onde os padres podiam estabelecer pontos de contacto¹⁰⁶.

O Xintoísmo, ou “a via dos deuses”, por seu lado, era a religião nativa, indígena, de carácter animista, que tinha nas forças da natureza o centro da sua consagração. Na sua base está uma procura constante da pureza, física e espiritual, que só é possível se o Homem e a Natureza estiverem em sintonia. É impossível dissociar a presença humana, e as suas acções, da Natureza e das suas forças – as duas estão interligadas e devem ser apaziguadas de igual forma, e o Homem não deve nunca tentar transformá-la contra sua vontade. Os *kami*, ou os espíritos que se acredita habitarem todas as coisas vivas e naturais, são adorados enquanto forças que podem intervir e a alterar a vida dos Homens, não existindo fenómeno natural, nem ser vivo ou objecto inanimado, que não seja susceptível de ser considerado *kami*. São adoradas as montanhas, as fontes e os rios, enquanto intervenientes essenciais da vida dos japoneses – na agricultura, na pesca, na caça – e enquanto local místico, para onde se recolhiam os espíritos depois da morte, onde eram depois venerados e chamados (numa festa anual, durante a cerimónia *Bon*)¹⁰⁷. A par de todas as forças e espíritos, os dos antepassados também convergem para a harmonia e equilíbrio do mundo e dos homens e devem ser adorados como tal.

¹⁰⁶ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 146;

¹⁰⁷ Cf. Edmond Rochedieu, *As Grandes Religiões do Mundo. O Xintoísmo*, Lisboa, Verbo, 1982, p. 70;

Em alguns casos, como o da família imperial, os *kami*¹⁰⁸ são os seus antepassados, legitimando a sua sacralização, ao considerarem a deusa solar a génese da sua existência. Eram realizadas festas anuais de adoração dos *kami*, uma forma de celebração e adoração desses espíritos, cuja invocação tinha como objectivo primordial a protecção contra todos os males. Essas festas, denominadas *matsuri*, consistiam num ritual religioso, realizado no santuário, e eram depois acompanhados por danças e músicas clássicas, por exposições desportivas (*sumo*) e pela realização de jogos variados, sendo o momento alto o cortejo de carros alegóricos, nos quais estão representadas várias divindades¹⁰⁹.

O Xintoísmo sofreu uma fase crucial no seu desenvolvimento com a introdução do Budismo, obrigando a um processo de adaptação, resultando um sincretismo religioso. Não só havia uma sobreposição de espaços, na medida em que estátuas budistas foram erigidas em santuários xintoístas, mas também de apropriação de divindades para o panteão xintoísta, no cruzamento de textos sagrados e mesmo na celebração do culto, sendo exercido com o rito budista e xintoísta. Este xintoísmo de fusão conheceu a denominação de *Ryobu-xinto*¹¹⁰.

Apesar de terem sido apresentadas de forma aparentemente estanques, nada na religiosidade nipónica funciona dessa forma. As duas religiosidades misturam-se e contaminam-se, constantemente, não existindo fronteiras inultrapassáveis. Os conceitos de um penetram no culto do outro. Os espíritos dos antepassados eram adorados enquanto *hotoke*¹¹¹, ou seja, aos mortos era reconhecida a possibilidade de entrarem no reino de Buda, por intervenção dos monges, que propiciavam essa passagem, mas que podiam regressar ao mundo para interceder junto dos seus, todos os anos, durante o

¹⁰⁸ Tanto Toyotomi Hideyoshi, em 1599, como Tokugawa Ieyasu, em 1616, foram entronizados como *kami*. Durante este período passou a ser normal a adoração de seres humanos como *kami*, enquanto responsáveis por feitos importantes, e que pelo seu poder podiam continuar a influenciar de forma directa no mundo dos vivos. Ambos receberam a construção de templos próprios, que funcionavam também como templos protectores das suas famílias (cf. Bito Masahide, "Thought and Religion, 1550-1700" in *The Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 393-395);

¹⁰⁹ Cf. Edmond Rochedieu, *As Grandes Religiões do Mundo. O Xintoísmo*, Lisboa, Verbo, 1982, pp. 114-115;

¹¹⁰ Cf. Edmond Rochedieu, *As Grandes Religiões do Mundo. O Xintoísmo*, Lisboa, Verbo, 1982, p. 125;

¹¹¹ *Hotoke* significa Buda, que na documentação escrita coeva aparece como *fotoque*.

festival *Bon*, comemorações que pertenciam ao mundo xinto. Os cruzamentos entre as duas povoam constantemente o quotidiano japonês¹¹².

O período de maturação destas religiosidades atingiu-se entre os séculos XIV e XVII, durante o qual elas assumiram as características essenciais de como chegaram até nós. As religiões estruturaram-se, assumindo-se como instituições transnacionais, a par de um crescimento e desenvolvimento intelectual, de depuramento e definição dos conceitos essenciais. Cresceram dentro da sociedade e alargaram-se aos vários estratos sociais, em particular aos mais baixos, obrigando à construção de templos budistas e xinto, nas vilas e cidades, modificando a paisagem¹¹³. Também aqui a demonstração de uma religiosidade crescente passou necessariamente pela edificação dos templos, ao mesmo tempo que se procurava uma ligação mais próxima com os deuses, tal como iremos encontrar na experiência cristã no Japão. A construção de um edifício religioso, fosse ele de que religião fosse, era indubitavelmente um sinal da boa relação que as comunidades tinham com o divino, e as suas necessidades espirituais, que eram assim demonstradas de forma pública.

A construção destes templos também obedeceu a um padrão relativamente ao seu estabelecimento. Podiam resultar da motivação de um senhor local ou guerreiro influente que nos terrenos adjacentes à sua residência mandava construir um templo para os serviços funerários da sua família e tranquilidade dos seus espíritos, ficando para sempre a sua família associada àquele templo. Era inclusive junto a estes que a família se fazia enterrar. Mas também era comum uma determinada comunidade mandar edificar um santuário para si, para seu apaziguamento espiritual enquanto colectivo. Estes podiam ser ocupados por monges, que passavam assim a gerir a comunidade em termos espirituais¹¹⁴, e podiam também estar ligados a um templo mais importante de determinada seita, funcionando de alguma maneira como uma "filial" do templo principal.

¹¹² Cf. Yamaori Tetsuo, "Buddha-s and Kami-s: about the syncretic relationship between Shinto and Buddhism" in *Bouddhisme et Cultures Locales. Quelques cas de réciproques adaptations*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1994, pp. 179-198;

¹¹³ Cf. Bito Masahide, "Thought and Religion, 1550-1700" in *The Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 378-379. O grosso da rede de templos da seita budista Jodo, por exemplo, fixou-se essencialmente nos séculos XVI e XVII (Cf. Bito Masahide, "Thought and Religion, 1550-1700" in *The Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 381);

¹¹⁴ Cf. Bito Masahide, "Thought and Religion, 1550-1700" in *The Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 381-383;

Em termos de funcionamento, em regra os templos budistas obrigavam à presença permanente de, pelo menos, um monge, enquanto um santuário xintoísta apenas precisava que a comunidade onde estava inserido se organizasse para a sua manutenção¹¹⁵. Nas áreas urbanas, a construção dos templos esteve associada à fixação de residência permanente dos senhores provenientes dos meios rurais nas principais urbes, e ao crescimento dos grupos ligados ao comércio, que foram portanto os seus principais impulsionadores.

A chegada de uma religião claramente distinta das pré-existentes levantou questões fundamentais – os padres na prossecução do seu trabalho apostólico tinham que encontrar formas equivalentes na realidade religiosa japonesa para os seus termos e dogmas.

¹¹⁵ Contudo, nos mais importantes havia todo um corpo de monges e funcionários dedicados só ao seu funcionamento (cf. Bito Masahide, "Thought and Religion, 1550-1700" in *The Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 391);

4. A arte e arquitectura japonesa nos séculos XVI e XVII

Os períodos Muromachi (1392-1573), Momoyama¹¹⁶ (1573-1615) e Edo (1615-1868)¹¹⁷, consagrados pela historiografia japonesa, são os que nos interessam directamente conhecer para o nosso estudo. Certamente passíveis de uma revisão conceptual, tal como os conceitos de movimento, estilo e período para o panorama historiográfico europeu, porque limitativos e redutores de uma realidade bem mais rica e diversa, são no entanto os instrumentos disponíveis para a caracterização artística deste longo “século cristão” japonês.

Resultantes essencialmente pela permanência política, o primeiro pelo shogunato dos Ashikaga, o segundo pela vigência de Oda Nobunaga e o último pela dinastia Tokugawa, receberam o seu nome segundo um local ou elemento que de alguma forma esteve relacionado com a família regente, ganhando assim um significado especial – Muromachi era o nome do local onde se procedeu à unificação das duas cortes imperiais em 1392, Momoyama¹¹⁸ foi o sítio, em Fushimi, onde Oda Nobunaga mandou construir o seu castelo, e onde depois se plantaram os pessegueiros que ficaram como topónimo, e Edo porque passou a ser a capital da nova dinastia xogunal.

Estes grandes senhores responsáveis pela unificação do Japão, desempenharam também eles um importante papel enquanto mecenas e patrocinadores de artistas e das suas obras. Oda Nobunaga para o seu castelo em Azuchi, assim como Hideyoshi para o seu palácio de Jurakudai, chamaram os mais importantes artistas do seu tempo para participarem na sua construção e decoração. Hideyoshi mandou erigir a sua residência no sopé da colina Momoyama, e para a qual canalizou quantias consideráveis, e todo o trabalho decorativo aí desenvolvido marcou de tal forma o panorama artístico daquele

¹¹⁶Também designado por Azuchi-Momoyama, porque Oda Nobunaga tinha uma residência em Azuchi, nas margens do lago Biwa;

¹¹⁷ Há um desacerto propositado nas datas máximas referentes ao período Edo, dependendo se nos reportamos a contextos políticos (1605, que marca a retirada política de Tokogawa Ieyasu), ou a artísticos (1615, com a tomada do castelo de Osaka pelos Tokogawa).

¹¹⁸ Que significa, literalmente, os pessegueiros. Este castelo foi desmantelado após a morte de Hideyoshi e as suas partes enviadas para vários dos templos da capital, em particular para o Nishi Honganji em Kyoto (cf. Robert Treat Paine e Alexander Soper, *The Art and Architecture of Japan*, Penguin Books, 1955, p. 261);

período, que passaram a ser reconhecidas como especificamente Momoyama as obras e temáticas ali aplicadas¹¹⁹.

Durante o período Muromachi sentiu-se um crescente gosto pela construção de palácios, locais onde os senhores procuravam uma exposição de objectos de luxo e demonstração de poder. Aparecem inclusive alguns compartimentos específicos para a exposição de obras de arte: o *tokonoma* para a pintura importada da China, e o *tokowaki*, para as peças de porcelana e afins¹²⁰. Outra tipologia que fez a sua aparição neste período foi a do castelo. A crescente importância que os daimios vão adquirindo vai reflectir-se necessariamente no tipo de construções que necessitam. À semelhança dos senhores feudais europeus, também estes passaram a ser responsáveis pelos seus territórios e pelas comunidades que aí se tinham estabelecido, logo deviam erigir estruturas de defesa onde pudessem encontrar abrigo em caso de conflito. Estas estruturas que consistiam inicialmente numa torre de madeira construída sobre uma base de blocos de pedra evoluíram para edifícios mais complexos, em clara resposta ao ambiente de guerra que se registava. O aparecimento das armas de fogo na segunda metade do século XVI, por influência portuguesa, que foi uma condição fundamental para este desenvolvimento, forçou a actualização das residências dos daimios, obrigando-os a erigirem muralhas e a abrirem fossos em torno dos seus castelos¹²¹.

Cronologicamente o período que mais nos interessa é o Momoyama, porque foi nele que se processaram as trocas culturais com a Europa, e que foi também, talvez por isso, um dos períodos mais ricos e criativos da história da arte japonesa. A abertura ao exterior permitiu não só um aumento do poder aquisitivo da sociedade nipónica em geral, mas também o conhecimento de realidades bem distintas da sua, tomando contacto com uma cultura assaz diferente. Isso produziu um interesse acrescido por tudo o que era estrangeiro, incorporando esse interesse na sua própria produção cultural. Era relativamente comum a utilização de peças de vestuário europeias e o emprego de palavras portuguesas como forma de distinção do resto da sociedade, até mesmo de

¹¹⁹ Cf. François Toussaint, *Histoire du Japon*, Paris, Fayard, 1969, p. 260; Robert Treat Paine e Alexander Soper, *The Art and Architecture of Japan*, Penguin Books, 1955, p. 261;

¹²⁰ Cf. Louis Frédéric, *Japon. Art et Civilisation*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1969, pp. 324-325;

¹²¹ Cf. Louis Frédéric, *Japon. Art et Civilisation*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1969, pp. 324-325; Tomoya Masuda, *Japon*, Fribourg, Office du Livre, 1969, p. 92-93; Robert Treat Paine e Alexander Soper, *The Art and Architecture of Japan*, Penguin Books, 1955, p. 264;

alguma diferenciação social¹²². Esta contaminação cultural e artística resultou também num processo sincrético interessante, o da cultura *nanban*, *nanban bunka*, embora com uma vida relativamente curta, como bem sabemos.

Relativamente à produção arquitectónica, foi neste período que se registou um momento particularmente rico. Palácios e castelos rivalizavam entre si pela sua grandeza e luxo, tendo o castelo de Azuchi, de Oda Nobunaga, definido o modelo para todos os outros¹²³, e marcado de forma decisiva o desenvolvimento da arquitectura militar japonesa. A torre de menagem, ou torreão, *tenshu*, assumiu gradualmente maior importância, conhecendo mais andares, e com outras torres acopladas, mais pequenas, ligadas entre si por passadiços, criando como que um pequeno complexo militar e fortificado. A forma destas torres também sofreu uma evolução, passando de uma estrutura mais próxima da residencial, para formas mais elaboradas, acompanhando a complexificação da organização militar, das técnicas e das pessoas¹²⁴.

A arquitectura palaciana desenvolveu-se numa tipologia própria, a do estilo *shoin*. A estrutura complexificou-se de forma a acompanhar as necessidades protocolares cada vez mais intrincadas que regulavam o quotidiano das famílias mais poderosas. Assim, o pavilhão central, que até então era apenas dividido por simples biombos, passou a ser efectivamente compartimentado com portas deslizantes. A residência senhorial era composta por vestíbulo, uma sala de armas, uma sala oficial, uma sala de reunião e um gabinete de trabalho, todos eles decorados de forma faustosa, e uma varanda que dava para o jardim, onde se realizavam espectáculos. No jardim existia ainda um pequeno pavilhão para as cerimónias do chá¹²⁵. Os aposentos das mulheres e das jovens, as cozinhas e outras zonas reservadas encontravam-se por trás do edifício principal¹²⁶.

Na pintura, por seu lado, deram-se avanços consideráveis, registando-se um afastamento das influências coreana e chinesa tradicionais. A destruição dos grandes

¹²² Cf. Louis Frédéric, *Japon. Art et Civilisation*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1969, p. 368;

¹²³ Cf. Louis Frédéric, *Japon. Art et Civilisation*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1969, p. 370;

¹²⁴ Cf. Christine Shimizu, *L'Art Japonais*, Flammarion, 2001, p. 239;

¹²⁵ Embora construído numa época anterior, um dos pavilhões de chá mais emblemáticos é o Pavilhão Dourado, *kinkakuji*, em Kyoto, construído em 1397, nos terrenos do palácio do xogum Yoshimitsu, que se tinha retirado da vida política e convertido em monge. O pavilhão seguiu uma estética Zen, funcionando simultaneamente como templo (cf. Robert Treat Paine e Alexander Soper, *The Art and Architecture of Japan*, Penguin Books, 1955, pp. 259-260);

¹²⁶ Cf. Tomoya Masuda, *Japon*, Fribourg, Office du Livre, 1969, p. 92; Cf. Christine Shimizu, *L'Art Japonais*, Flammarion, 2001, p. 243;

mosteiros por Nobunaga e Hideyoshi teve consequências nesta área, provocando não só o fim dos monges pintores, mas também uma diminuição significativa das encomendas. Os encomendadores passavam a ser os senhores laicos, obrigando de certa forma a produção artística a sair da esfera de influência religiosa, podendo dedicar-se a temas mais mundanos e profanos¹²⁷. A pintura de género foi um dos tipos mais populares de representação pictórica, e que se prolongou pelo século XVII, ganhando um cariz mais popular, e que resultou essencialmente do fervilhar de influências estrangeiras que se verificavam em alguns pontos do arquipélago, e que, pelo seu exotismo, levavam os artistas a querer fixar esses momentos. O primeiro pintor a dedicar-se a este tipo de temática teria sido Kano Mitsonobu¹²⁸, que teria elaborado a primeira composição deste género¹²⁹, estabelecendo de alguma forma as regras para as representações futuras. A forma mais reconhecida desta arte são naturalmente os biombos (*byobu*)¹³⁰ e as grandes portas deslizantes (*fusuma-e*) que decoravam os grandes interiores palacianos. Estes trabalhos caracterizam-se por um uso extensivo de folhas de ouro, aplicadas sobre papel e têmpera, e acima de tudo por serem trabalhos em grande escala, que permitiam assim uma melhor visualização dos temas, que eram essencialmente vistas aéreas de cidades, onde importava vê-las enquanto estrutura, e na sua organização e vivência quotidiana¹³¹, e onde se filiam as representações das chegadas dos portugueses aos portos nipónicos. Ao alargarem este interesse a este momento em particular da vivência urbana, estes biombos serviam também como forma de satisfazer a curiosidade japonesa acerca dos europeus e da sua maneira de ser, daí resultando também um elevado grau de pormenor

¹²⁷ Cf. Louis Frédéric, *Japon. Art et Civilisation*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1969, p. 372;

¹²⁸ Kano Mitsonobu pertencia à famosa família de pintores Kano. Esta família dedicou-se durante várias gerações à pintura em biombos e outros suportes, sendo uma das principais oficinas do Japão do séc. XVI e XVII. Kano Mitsonobu teria viajado para Hizen Nagoya, a norte de Kyushu em 1592, onde depois teria visitado Nagasaki, tomando assim contacto directo com os portugueses, os seus hábitos e a cidade (cf. *Turning Point. Oribe and the arts of sixteenth century Japan*, ed. Miyeko Murase, Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art, 2003, pp. 204-210);

¹²⁹ Cf. Paulo Carneiro, "The Voyage of the Southern Barbarians at the Soares dos Reis Museum: an iconographic analysis", in *BPJS*, vol.12, Jun. 2006, p. 44;

¹³⁰ *Byobu* significa "protecção contra o vento" (cf. Miyeko Murase, *Masterpieces of Japanese Screen Painting. The American Collections*, Nova Iorque, George Braziller, 1990, p. 217);

¹³¹ Esse tipo de trabalhos era designado de *Rakuchu-Rakugaizu*, ou seja, cenas da cidade e à sua volta. Os temas em si não eram novos, apenas o seu suporte foi substituído, passando dos rolos que eram dispostos em determinados momentos, passando a estar permanentemente expostos (cf. Joan Stanley-Baker, *Japanese Art*, Londres, Thames&Hudson, 2000, pp. 187-188);

na sua representação¹³². Em muitos deles conseguimos perceber o nível de interesse que os estrangeiros exerciam nos artistas, em grande parte pelo pormenor com que registam as formas, tecidos e padrões das roupas envergadas pelos mercadores, por exemplo. Por outro lado, as influências introduzidas pelos europeus, em particular na figura dos missionários, introduziram algumas características muito específicas deste período, especialmente na pintura. A historiografia japonesa divide a pintura *nanban* em dois grupos, o dos *biombos* que representam a chegada dos portugueses aos portos nipónicos (*nanban byobu-e*) e a pintura de influência ocidental, produzida por japoneses, e que versava tanto temática católica, como secular, no seguimento da moda à volta de todas as coisas europeias¹³³.

Do período de Edo, em que se deu por efectiva a reunificação política do Japão, não foram sentidos grandes saltos qualitativos a nível artístico, procedendo-se antes à consolidação dos modelos vindos do período anterior, o que em larga medida significou a passagem dessas inovações aos produtores menos eruditos e especializados. Houve assim uma popularização dos gostos e das tendências, proporcionando a todo o tipo de artesãos um incremento nas suas produções, em grande parte impulsionada pelas classes mercantis emergentes, que pretendiam também elas ter acesso ao mesmo tipo de produtos que os estratos mais elevados da sociedade¹³⁴. A pintura, contudo, sofreu um grande favorecimento, a partir do momento em que os xoguns se assumiram como mecenas e patronos de artistas. Paralelamente, desenvolveu-se de forma mais intensa a gravura, feita com tipos de madeira, conhecidas como *ukiyo-e* ou “imagens do mundo flutuante”¹³⁵. A temática era muito mundana e apelava a um público menos refinado e erudito, o que lhe permitia também ser produzida em grande escala, chegando também a mais consumidores. Em contrapartida, as temáticas, e técnicas, de influência ocidental deixam de ser produzidas na sequência da expulsão dos missionários do arquipélago. Há registos de alguns artistas que continuaram a produzir pintura ao estilo ocidental, embora grande parte dessas obras não tenham chegado até aos dias de hoje, tendo sido muitas

¹³² Cf. *Turning Point. Oribe and the arts of sixteenth century Japan*, ed. Miyeko Murase, Nova Iorque, The Metropolitan Museum of Art, 2003, pp. 204-210;

¹³³ Cf. Hiroko Johnson, *Western Influences on Japanese Art. The Akita Ranga Art School and Foreign Books*, Amesterdão, Hotei Publishing, 2005, p. 19;

¹³⁴ Cf. Joan Stanley-Baker, *Japanese Art*, Londres, Thames&Hudson, 2000, p. 184;

¹³⁵ Para saber mais acerca deste tema veja-se Richard Lane, *Images from de Floating World. The Japanese Print*, Nova Iorque, G.P. Putnam & Sons, 1978;

delas destruídas, e as que sobreviveram devem-no ao facto de terem sido escondidas das autoridades¹³⁶.

Em termos urbanísticos contudo, o incremento populacional registado obrigou a uma reestruturação das cidades, através do alargamento das ruas, por exemplo, e o aparecimento de casas com mais de dois pisos¹³⁷, situação que não era a regra até então. A forma de construir japonesa, para além de altamente simbólica, como vimos atrás, era também bastante prática. Uma construção baseada em módulos, como é a esta arquitectura, permite não só que a estrutura possa crescer de forma virtualmente infinita, mas também que da sua articulação resultem inúmeras tipologias e formas, consoante as necessidades. O facto de ser apenas utilizada madeira tem um papel duplo, sendo a origem e o fim dessa construção modular – a abundância de madeira obrigava à sua utilização, e sem ela era impossível a concretização deste sistema construtivo em particular. As madeiras mais utilizadas eram o cedro (*sugi*), caracterizado pela sua flexibilidade e suavidade, o cipreste (*grinoki*), usada para todo o tipo de construção, mas em particular para os soalhos, o pino vermelho (*akamatsu*), bastante abundante, o carvalho branco (*nara*), utilizado para trabalhos de maior pormenor, e abeto (*mom*) para molduras de janelas e portas pela sua leveza, textura fina e flexibilidade¹³⁸.

Ordem, ritmo e previsibilidade são os adjectivos que caracterizam o desenho arquitectónico nipónico o que, em certa medida, permite um controlo quase total sobre a estrutura e a estética¹³⁹, no sentido em que não há grande abertura para a inovação. A estrutura em madeira e a forma de construir em esqueleto libertavam as paredes do seu papel de suporte, podendo por isso ser feitas de folhas de papel de arroz e pintadas, com portas de correr, permitindo uma disposição livre dos espaços interiores. Os edifícios assentavam em plataformas de terra cobertas de pedra, onde eram colocadas as colunas que suportavam toda a estrutura, e raramente atingiam mais de três pisos. As medidas base para qualquer construção, o tamanho de um *tatami*¹⁴⁰, convergiam também para

¹³⁶ Cf. Hiroko Johnson, *Western Influences on Japanese Art. The Akita Ranga Art School and Foreign Books*, Amesterdão, Hotei Publishing, 2005, p. 20;

¹³⁷ Cf. Louis Frédéric, *Japon. Art et Civilisation*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1969, p. 420;

¹³⁸ Cf. J. Edward Kidder, *Japanese Temples, Sculpture Paintings, Gardens and Architecture*, Londres, Thames and Hudson, [1964], p. 23;

¹³⁹ Cf. J. Edward Kidder, *Japanese Temples, Sculpture Paintings, Gardens and Architecture*, Londres, Thames and Hudson, [1964], p. 20;

¹⁴⁰ *Tatami* é um revestimento de chão feito de fibras vegetais, num entrançado muito forte, e tem uma dimensão média de 1,82cm de comprimento, por 92 cm de largura, e 5,25 cm de espessura. No entanto, estas medidas

esta forma organizada e estabelecida de fazer arquitectura. Esta forma de construir permitia também resistir aos condicionalismos meteorológicos, como tufões, ou geológicos, como terramotos, não só porque eram estruturas leves que podiam fazer frente às condições adversas, em particular no caso dos sismos, mas também porque podiam ser rapidamente reconstruídas no caso de destruição, característica que veremos recorrentemente aplicada no período cristão.

podem sofrer variações consoante as regiões, e se são de cidade ou de campo. São normalmente utilizadas fibras de arroz e cercaduras em tecido, que variam consoante a importância do local para onde estão destinados, e a importância social de determinada pessoa podia ser vista pela espessura, cores e padrões dos seus *tatami*. No período Muromachi o seu uso generalizou-se (cf. "Tatami" in *Jannus. Japanese Architecture and Art Net Users System*, www.aisf.or.jp/~jaanus/, Agosto 2007). Os *tatami* serviam, por isso, como medida de construção.

4.1 O urbanismo

Como na arquitectura, também o urbanismo japonês teve a sua génese nos modelos chineses. Era costume a construção de uma residência imperial totalmente nova cada vez que um imperador novo chegava ao poder. Com a evolução do sistema político e a consequente fixação da capital em Heian, actual Kyoto, durante dez séculos, essa tradição deixou de ser seguida¹⁴¹. A cidade imperial era, composta, *grosso modo*, pela residência imperial, *miyako*, pelos vários mercados, *ichi*, e pelas lojas de madeira, *machi*. O modelo inicialmente utilizado era o da capital da dinastia chinesa Tang, caracterizada pela sua ortogonalidade e cadência de quarteirões que variavam no seu tamanho¹⁴². O Japão não tinha uma cultura urbana muito enraizada, ao contrário da China, e por isso não tinha ainda desenvolvido tipos urbanos próprios. Contudo, e tal como em todos os outros casos, também aqui houve necessariamente uma adaptação e evolução, e a urbe japonesa desenvolveu a sua forma própria. As vicissitudes por que passou, nomeadamente os grande incêndios provocados por Nobunaga, originaram especificidades, como a designação de “cidade de cima” e “cidade de baixo”, e a recuperação de certas zonas cidade que se encontravam abandonadas ou a desmontagem de vários templos que existiam por toda a cidade, obrigando-os a concentrarem-se no extremo norte, e este, do aglomerado urbano¹⁴³.

Mas a maioria das cidades não tinha resultado de um plano tão organizado e concertado como o da cidade imperial¹⁴⁴. Muitas delas evoluíram a partir de um grupo de casas que por algum motivo foram obrigadas a crescer, pela proximidade aos principais eixos viários, aos principais rios ou portos marítimos, desenvolvendo-se de forma mais orgânica. Outras foram sobrevivendo às vicissitudes políticas, em larga medida porque se mantiveram associadas aos grandes templos¹⁴⁵. Por outro lado, as cidades fortificadas,

¹⁴¹ Cf. Tomoya Masuda, *Japon*, Fribourg, Office du Livre, 1969, p. 170. A capital só voltou a ser mudada na época Meiji, em 1869, para Edo, actual Tóquio.

¹⁴² Cf. Tomoya Masuda, *Japon*, Fribourg, Office du Livre, 1969, p. 170;

¹⁴³ Cf. Tomoya Masuda, *Japon*, Fribourg, Office du Livre, 1969, p. 174;

¹⁴⁴ Cf. Tomoya Masuda, *Japon*, Fribourg, Office du Livre, 1969, p. 177;

¹⁴⁵ Cf. Tomoya Masuda, *Japon*, Fribourg, Office du Livre, 1969, p. 177;

porventura a tipologia mais comum e designadas como *jokamachi*¹⁴⁶, pelos seus objectivos, desenvolveram um urbanismo próprio, mas que a unificação política do século XVII votou ao declínio, passando a ser reconhecidas apenas como as capitais das províncias, esvaídas dos seus objectivos defensivos. Encontravam-se em regra implantadas em zonas planas ou no topo de uma colina pouco acentuada. O senhor habitava no topo, numa fortificação, e no sopé da colina, junto ao fosso, residiam os seus vassalos. Uma característica deste tipo de desenho urbano era a localização privilegiada das profissões mais importantes para a manutenção dos exércitos, e consequentemente do poder do senhor, que nestes casos eram bem mais importantes que a dos comerciantes. Os quarteirões recebiam a designação das actividades comerciais e industriais que aí tinham lugar, ou da sua situação geográfica ou mesmo do seu tamanho.¹⁴⁷ Tiveram também um papel importante enquanto centros culturais. As questões políticas e militares que dividiam o país obrigaram alguns dos mais importantes artistas, por exemplo, a procurarem abrigo e segurança nas pequenas cortes provinciais dos daimios que se encontravam em franco crescimento¹⁴⁸.

Um outro tipo de construção urbana, que viu a sua importância crescer durante estes séculos, eram as cidades portuárias. Na sua génese encontrava-se, em regra, numa pequena comunidade de pescadores que, perante o incremento comercial e as condições geográficas adequadas, foram obrigadas a acompanhar essa procura. Abrigavam entrepostos comerciais, alfândegas, residências, templos, lojas, albergues, entre outros. A sua localização estratégica tornava-as de valor acrescentado para os daimios, que através delas processavam as suas trocas comerciais, e portanto menos susceptíveis de serem atacadas pelo poder político¹⁴⁹. A proximidade da costa era fundamental para a sobrevivência das cidades sede dos daimios, o que significava que

¹⁴⁶ Cf. Nakai Nabuhiko, "Commercial change and urban growth in early modern Japan" in *Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 520;

¹⁴⁷ Cf. Nakai Nabuhiko, "Commercial change and urban growth in early modern Japan" in *Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 530;

¹⁴⁸ Cf. Nakai Nabuhiko, "Commercial change and urban growth in early modern Japan" in *Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 521;

¹⁴⁹ Cf. Nakai Nabuhiko, "Commercial change and urban growth in early modern Japan" in *Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 523;

no caso destas não se localizarem perto do mar, havia que arranjar uma forma de o fazer. Em alguns casos isso significou mesmo a abertura de canais entre a cidade portuária, onde o senhor mandava construir as estruturas necessárias, e o seu castelo¹⁵⁰.

Alguns autores identificaram ainda um tipo de aglomerado urbano que classificaram como cidades-templo, ou seja, núcleos que crescerem em torno dos templos budistas, mas que se diferenciam claramente da mera concentração de pousadas e lojas às portas dos principais e mais concorridos templos. Neste caso, na sua origem estava um interesse apenas religioso e detinham alguma autonomia face ao daimio. As comunidades funcionavam como pequenas corporações, exercendo poder judicial e político, e chegando mesmo a cobrar impostos, porventura quase à semelhança dos grandes complexos monásticos existentes na Europa. Contudo, o seu tempo de vivência foi curto, na medida em que a concentração de poder militar e político levada a cabo pelos daimios implicou naturalmente o controlo severo destas comunidades, incorporando-as nas suas redes de influência e poder¹⁵¹.

¹⁵⁰ Cf. Nakai Nabuhiko, "Commercial change and urban growth in early modern Japan" in *Cambridge History of Japan*, Vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 528-529;

¹⁵¹ Cf. Nakai Nabuhiko, "Commercial change and urban growth in early modern Japan" in *Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 522-523;

4.2 A arquitectura Budista

Apesar do nosso trabalho não se centrar numa confrontação entre a arquitectura religiosa japonesa e a europeia, pensamos de seria importante fazer uma breve análise acerca das estruturas religiosas que os padres jesuítas encontraram e que, como veremos mais adiante, muitas vezes ocuparam e adaptaram à sua “seita”.

O mundo budista, pelas suas características de abertura e de adaptação constante ao meio, desenvolveu uma variedade de caminhos alternativos dentro de si, correspondendo *grosso modo*, a formas diferentes, mas equivalentes, de ver o Mundo. Assim, a miríade de seitas¹⁵² que brotaram, trouxeram consigo, para além das especificidades ideológicas, as arquitectónicas e de apropriação dos espaços. Contudo, o universo a que nos referimos é de tal forma complexo e repleto de particularidades que nos é impossível decompô-lo sem entrar num grau de pormenor que pensamos não ser pertinente nesta análise. Propomo-nos, contudo, fazer uma pequena abordagem a esta realidade arquitectónica, expondo apenas uma pequena parte do simbolismo e pormenor que a reveste.

Tanto para o Budismo, como para o Xintoísmo, não existe a ideia de um edifício isolado, dedicado apenas à adoração e veneração de uma divindade, referindo-se sempre a ideia de conjuntos de edifícios e estruturas, cada um com sua função, mas que convergem para o mesmo objectivo, o culto religioso. Se para o budismo falamos em templo, para o Xintoísmo podemos pensar em santuários, na medida em que a realidade física em que o complexo religioso vai ser implantado é de uma importância muito superior ao caso budista. Ou seja, na medida em que Xintoísmo pressupõe uma relação mais próxima com a Natureza, já que todos os seus elementos são passíveis de adoração, a edificação das estruturas necessárias deveria ser feita sempre em consonância com o terreno. Ao contrário do que acontece nos templos budistas, para o

¹⁵² Segundo Dominique Buisson, a arquitectura budista pode ser agrupada tipologicamente segundo: as Seis Seitas de Nara, as Seitas Esotéricas (Tendai e Shingon), as Seitas de Amida, e o Espírito Zen. Contudo, a variedade tipológica não se esgota nesta classificação, existindo em cada um deles, outros pequenos grupos, segundo especificidades de cada seita, respeitantes a caminhos alternativos que em dado momento foram percorridos.

Xintoísmo em momento algum deve o terreno ser adaptado ou preparado para receber as estruturas, devendo antes estas ser adaptadas ao terreno. A relação privilegiada que têm com a Natureza e as suas forças faz com que todo o complexo seja local de adoração, e não só um local específico, reconhecendo-se como eventualmente mais apropriada a designação de santuário.

Como já dissemos atrás, a complexidade da arquitectura religiosa budista apenas nos permite, para o nosso estudo, uma abordagem resumida, destacando as características que se nos apresentam comuns e mais significativas a um olhar europeu. Não nos foi possível, numa primeira abordagem descodificar todo o simbolismo que reveste estas edificações. Assim, decidimos apenas destacar aquelas características que por algum motivo nos pareceram importantes para as relações a estabelecer depois com o universo cristão.

Esta arquitectura religiosa materializa-se em complexos conjuntos de edifícios e estruturas, com múltiplas funções e actividades: sala de conferências, residência do superior, sala da prédica, sala das pinturas, sino, biblioteca, pavilhão dos convidados, entre muitos outros. Tiveram naturalmente a sua maior influência nos templos budistas chineses e coreanos que, de tempos a tempos, viram as suas formas recuperadas quase integralmente, enquadrados num desejo de retorno às origens.

A construção deste tipo de conjuntos era relativamente complexa e obedecia a uma rede de normas estritas, que condicionavam desde escolha do local de implantação até à disposição dos edifícios dentro do recinto. A tipologia mais básica destes complexos era composta pelo pagode e o edifício principal, colocados lado a lado, e enquadrados por uma estrutura quadrangular, com apenas uma porta, pela qual se fazia o acesso, sempre a Sul.

A estrutura mais emblemática, e que de alguma maneira corporalizava o Budismo, ainda que de uma forma simplista, foi o pagode. Como veremos mais adiante, este era apenas uma parte de todo o complexo religioso budista, mas que pela sua imponência visual acabou por ser olhada como a estrutura principal.

Pagode era o símbolo máximo do Buda. Automaticamente reconhecível como uma estrutura em vários andares¹⁵³, desenvolvia-se em torno de um pilar central que encerrava as relíquias sagradas, assentando numa pedra, e cujos andares iam recuando à medida que a estrutura ia crescendo, terminando numa agulha. A sua planta era quadrangular, símbolo da harmonia cósmica universal dos quatro pontos cardeais, de onde provêm as Quatros Verdades do Buda, antes de cumprir a difícil ascensão espiritual em direcção à pureza, simbolizado pela forma do edifício, ponto de convergência das direcções ordinárias, eixo do mundo, como uma flecha entre o mundo terrestre e o Céu. Inicialmente existiam quatro portas, uma para cada orientação, mas com o tempo fixou-se a entrada principal a Sul. A estátua central que, em tempos mais antigos, era apenas uma, multiplicou-se e a zona de oração passou a acolher várias estátuas¹⁵⁴. Nas seitas esotéricas, por seu lado, a importância do pagode mantém-se mas perde a sua localização central, passando a adaptar-se à configuração do terreno, e nunca assumem mais do que três ou cinco andares¹⁵⁵. Estas seitas desenvolveram também um tipo de pagode mais próximo dos *stupa* indianos.

A seita da Terra Pura, amidista, desenvolveu uma tipologia própria, a dos templos-residência. Conceptualmente mais próxima do Cristianismo, contendo as noções de Céu, Inferno e de um Buda, Amida, que só ascenderia ao *nirvana* quando todos o pudessem fazer, desenvolvia-se então em torno do conceito de Paraíso e das suas demonstrações públicas. Estes templos eram assim designados porque podiam ser encontrados nas residências dos palácios, funcionando à semelhança de capelas privadas, mas também porque houve casos em que se aproveitaram antigas *villas* aristocráticas, adaptando-as a templos budistas amidistas. Eram alvo de programas decorativos mais elaborados, subordinados ao tema do Paraíso¹⁵⁶.

A seita Zen tinha na sua base um forte relacionamento pessoal, onde o mestre funcionava como o orientador espiritual. A par da figura do fundador, Daruma (Bodhidarma), são adorados também os fundadores dos templos e monges célebres,

¹⁵³ Apesar do edifício se organizar em andares, estes não eram reais, acabando por ser uma forma de enfatizar a ideia de ascensão em direcção ao Céu. Estes edifícios podiam ter de três a cinco andares, devendo em regra ser em número ímpar.

¹⁵⁴ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 118;

¹⁵⁵ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 138;

¹⁵⁶ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 146;

multiplicando-se assim a construção de outras estruturas que albergassem as suas estátuas e, ao contrário do que era tradição, estes templos não requeriam uma implantação precisa ou regulada, e cresciam conforme a vontade colectiva¹⁵⁷. O superior do templo adquire também um interesse adicional, o que se reflecte na importância arquitectónica que a sua residência passou a ter¹⁵⁸. Edifício de planta em L, era composto de quatro grandes salas: uma para a adoração do fundador, outra para meditação perante as relíquias, outro para a leitura, outro para o repouso, e outras duas mais pequenas, para o estudo e recepção. Uma das inovações arquitectónicas consistia no prolongamento do vestíbulo até ao interior do edifício, e colocação de várias varandas e galerias porticadas em torno do edifício¹⁵⁹. Este era obrigatoriamente envolto em jardins, de forte pendor pedagógico e evolutivo. A vida monacal tem com a seita Zen uma importância renovada, passando a ser reconhecidos aos monges capacidades espirituais e o templo passa a ser também considerado um mosteiro, obrigando por isso a importantes diferenças na planta do templo, na medida em que necessita de mais estruturas de apoio, à semelhança das estruturas conventuais europeias. Os vários edifícios encontravam-se ligados entre si por galerias ou corredores abertos, que permitiam ainda uma atitude contemplativa¹⁶⁰. Esteticamente caracterizavam-se pela dualidade, ou seja, optam tanto pelo despojamento como pela complexidade, rejeitando o excesso decorativo enquanto elementos perturbadores dos exercícios espirituais, recusando as figuras e os símbolos, preferindo-se a rudeza dos materiais como eles são, até numa aproximação à Natureza. Uma das consequências desta linha foi o gosto acentuado pela assimetria, neste caso visível na distribuição dos edifícios no interior do recinto. Arte que dá lugar ao instinto e aos impulsos inatos, não se deixando sucumbir a um estilismo doutrinário. Foram também dos primeiros a incorporar elementos externos, como os elementos curvos e arredondados – as aberturas em forma de sinos são muito característicos da arquitectura religiosa Zen, conferindo-lhe algum exotismo¹⁶¹.

Tal como a história da arquitectura religiosa europeia, também aqui os edifícios conhecem uma evolução, resultantes de necessidades do culto ou de adaptações ou de

¹⁵⁷ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 160;

¹⁵⁸ Cf. Tomoya Masuda, *Japon*, Fribourg, Office du Livre, 1969, p. 92;

¹⁵⁹ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 160;

¹⁶⁰ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 167;

¹⁶¹ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 172;

aperfeiçoamentos. Há toda uma complexidade de componentes destes edifícios que os caracterizam por época, por exemplo - planimetrias, travejamento, a composição dos telhados, os acrotérios e telhas, todos eles elementos fundamentais na arquitectura religiosa budista japonesa e que contêm forte simbolismo e cujo conhecimento é fundamental para um maior conhecimento destas estruturas.

Não nos interessou portanto registar minuciosamente essas etapas evolutivas, mas antes enfatizar o tipo de disposição e organização que estes complexos tinham. Apesar de aparentemente bastante distintos dos seus congéneres europeus, porque a arquitectura era efectivamente diferente, as necessidades que obrigam à construção e organização das estruturas era muito semelhante. A existência de um espaço de adoração do Divino, o templo, o pagode ou a igreja, e todas as estruturas que uma vida em comunidade exigia.

4.3 A arquitectura xintoísta

Enquanto religião animista, que acredita nas forças da natureza e nos seus elementos enquanto divindades, a construção de templos para sua adoração poderia ser eventualmente desnecessária, e alguns locais assim se mantiveram até hoje, sem precisarem de ser formalmente sacralizados. Os elementos base são o sabre, o espelho e o colar, representações terrestres das três manifestações celestes fundamentais: o Raio, o Sol e a Lua. Os santuários xintoístas abrigam quase sempre um espelho.

A própria arquitectura se confunde com o *kami*, na medida em que ela própria pode ser uma materialização do mesmo, marcando a sua presença, sendo os edifícios também eles deificados¹⁶². Por estas características, o santuário xintoísta, ao contrário do que aconteceu no Budismo, não tinha nenhum modelo prévio por onde se orientar, e teve que sofrer uma evolução natural, passando de um determinado local ao ar livre, para uma estrutura mais organizada e complexa, sendo que estas foram de alguma maneira “forçadas” a aparecer pela proximidade da religião budista, num claro movimento sincrético, o que não invalidou as outras formas mais rústicas – todos os tipos de estruturas coexistam, resultando essencialmente de um gosto¹⁶³. A manutenção das formas mais antigas não é revelador de conservadorismo ou nostalgia do passado, mas antes de uma veneração dos deuses pela preservação do meio que estes escolheram para viver.

Os primeiros santuários xintoístas começaram a aparecer de forma mais sistemática no séc. VII, com tipologias bastante simples, como a dos celeiros ou pequenas casas sobrelevadas¹⁶⁴. Primitivamente estas estruturas eram temporárias, erigidas apenas em determinadas alturas em que o *kami* devia ser adorado. Estes edifícios eram compostos de plantas muito simples e que consistiam na justaposição de duas salas quadrangulares, uma fechada e a outra aberta ao exterior.

¹⁶² Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 184;

¹⁶³ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 186;

¹⁶⁴ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 187;

A relação de proximidade com a família imperial fazia com esta fosse o maior impulsionador destas construções, na medida em que também eles eram adorados e considerados *kamis*. Estes santuários reúnem características próprias que não encontramos em mais nenhum caso. A sua localização resultava de uma selecção criteriosamente feita, no caso de não ter sido indicada pelo próprio *kami*. O espaço ficou a partir de então completamente interdito a qualquer força profana, e para que tal fosse conseguido, o recinto recebeu uma série de obstáculos físicos que resguardam a sacralidade do local, vincando-a ao mesmo tempo¹⁶⁵. O longo percurso que o crente tem que percorrer até chegar ao santuário, é simbólico do processo que o mesmo tem que fazer para ir abandonando gradualmente os seus hábitos quotidianos. A entrada nos recintos era marcada pela passagem de três *torii*, ou portais, compostos por dois pilares verticais onde assentam duas vigas, na grande maioria dos casos em madeira e pintados de vermelho¹⁶⁶. Passando estas portas, o crente deveria limpar-se das impurezas terrenas, praticando abluções para se purificar, sendo-lhe assim permitido embrenhar-se no interior do santuário¹⁶⁷. Isto implicava a existência de fontes e cursos de água, que faziam assim parte integrante do santuário, sobre os quais eram erigidas pontes.

Os santuários xinto compõem-se de três edifícios fundamentais – *haiden*, *heiden* e *honden*, ou seja, oratório, sala de oferendas e Todos os Santos, ou o local onde reside o *kami* – dispostos em cruz ou em H. No caso do *honden*, nele pode residir apenas um *kami*, sendo necessário edificar tantos *honden* quantos os espíritos, ou num só *honden* podem existir vários *kami*¹⁶⁸. Os restantes edifícios existentes no santuário, resultaram da influência do Budismo: pavilhão das danças, o pavilhão da purificação, o pavilhão onde se alimentam os *kami*, e o Tesouro, e depois toda uma variedade de pequenas estruturas que servem a administração, a venda de amuletos, horóscopos e lembranças.

Uma outra forma de demarcação dos espaços sagrados, que exclui a arquitectura, é a colocação de cordas em torno de objectos consagrados e a elevação de estandartes.

¹⁶⁵ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 216;

¹⁶⁶ Há casos de *torii* construídos em pedra ou em bronze, mas hoje em dia muitos foram substituídos por betão armado (Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 220);

¹⁶⁷ Primitivamente estas abluções consistiam em banhos completos, mas nos dias de hoje resumem-se ao lavar das mãos e da boca; em locais próximos do mar é que esses rituais mais completos podem ter lugar (Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 222);

¹⁶⁸ Cf. Dominique Buisson, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989, p. 228;

Os edifícios dedicados à vida monástica compõem um tipo distinto, na medida em que não se encontram no interior dos santuários, assim como não existem templos dedicados aos *kami* no interior dos mosteiros.

III. A arquitectura da Companhia de Jesus no Japão

1. A Companhia de Jesus e a sua presença artística no Japão

A Companhia de Jesus que chegou ao Japão era já ela um reflexo das mudanças profundas pelas quais a Europa se encontrava envolta. Como vimos atrás, a construção desta estrutura organizacional pressupunha uma sólida formação nas artes e nas ciências, não negligenciando assim o substrato cultural das recém encontradas civilizações. A negação do conceito da tábua rasa foi o ponto-chave para a diferenciação e o impulso fundamental para a tarefa que a Companhia acabaria por aceitar. Esta tinha então definido uma linha de actuação que procurava incluir as componentes sociais e culturais da realidade que lhe era desconhecida de forma a conseguir chegar com a sua mensagem a toda a comunidade. Isto não significava que, na maioria das vezes, os elementos incorporados fossem inteiramente compreendidos, aceites ou admirados, mas era fundamental que assim o fizessem. Por muita admiração que os padres europeus tivessem para com o “civildade” e polimento social dos japoneses, não deixavam de ser hábitos estranhos e muitas vezes difíceis de compreender e aceitar. Assim, o conceito da acomodação cultural, que caracterizou a acção da Companhia, não pressupunha uma aceitação incondicional das características do Outro. Na verdade, esta linha de actuação que hoje classificamos de forma clara como sendo da Companhia de Jesus, não era algo cuja aceitação fosse aceite por todos os seus membros, mesmo entre aqueles que se encontravam nas missões da Ásia Oriental. Depois da partida de Xavier, Cosme de Torres foi o grande responsável pela tentativa de implementação deste preceito no terreno, linhas de acção que acabaram por ficar definidas com a chegada de Alexandre Valignano ao território nipónico, na qualidade de Visitador¹⁶⁹. Francisco Cabral foi talvez um dos exemplos mais destacados destas vozes dissonantes¹⁷⁰, mas a facção mais

¹⁶⁹ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, tese de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, vol. I, UNL-FCSH, 1998, p. 125;

¹⁷⁰ Cf. Jurgis Elisonas, “Christianity and the daimyo” in *Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 332; George Elison, *Deus Destroyed: the image of Christianity in early modern Japan*, Harvard University Press, 1988, pp. 54-56; cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, vol. I, UNL-FCSH, 1998, p. 129;

tolerante, em que se destacam padres como Luís Fróis e Gaspar Vilela e mais tarde o bispo D. Luís Cerqueira, acabou por prevalecer, e condicionar a gestão dos problemas.

Assim, toda esta predisposição para com a aceitação da diferença teria em mente, pensamos, o crescimento da comunidade católica naquela parte do mundo. Toda esta empresa estava necessariamente relacionada com o objectivo maior que acompanhava a Companhia desde a sua criação, o trabalho para o engrandecimento de Deus e da sua Obra. Não podemos por isso, deixar de ressaltar que toda a inovação cultural e artística que surgiu deste encontro de culturas, neste caso a europeia com a japonesa, teve na sua origem um intuito de proselitismo e evangelização. A diferença residiu, então, nos instrumentos utilizados e no plano de acção escolhido.

Ao chegarem ao Japão, e como também já tivemos oportunidade de perceber, a realidade compartimentada com que se debatia a sociedade local foi fundamental para a penetração da Companhia de Jesus e seu posterior crescimento. Embora tenha decorrido com alguma rapidez, a estrutura não conseguiu responder eficazmente com um afluxo constante e regular de recursos humanos, porque não havia forma de colocar rapidamente no terreno o quantitativo de missionários necessários, e devidamente preparados, para que a missão crescesse de forma célere e sedimentada. A missão encontrou-se sempre dependente da Europa para o envio de padres, não só porque era a única região em que estes podiam ser devidamente preparados e formados, mas também porque as resistências no seio da Companhia à formação de um clero nativo, eram de facto um bloqueio ao crescimento da missão¹⁷¹. No entanto, a necessidade de criação deste clero local trazia mais vantagens, para além do óbvio aumento do número de jesuítas no terreno, como a introdução de uma face reconhecível nesta religião estrangeira, podendo os cristãos japoneses passar a rever-se em clérigos que tinham a mesma aparência física e que falavam a mesma língua. Isso implicava a criação das estruturas necessárias à formação dos padres, nomeadamente através da fundação de seminários, noviciado e de um colégio.

¹⁷¹ Apesar de demonstrada esta necessidade, as primeiras admissões de japoneses na Companhia não foram conhecidas de imediato pelo exterior. Esta questão foi transversal a todos os continentes onde se encontrava a Companhia de Jesus, e conheceu reacções e resistências semelhantes pelos irmãos jesuítas na Europa (cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, vol. I, UNL-FCSH, 1998, p. 142);

O crescimento físico da Companhia exigia que este fosse acompanhado por uma estrutura. À medida que aumentava o número de padres no arquipélago e as comunidades católicas se consolidavam, havia que organizar uma administração, uma hierarquia, que deveria ser igualmente acompanhada pela definição de estruturas físicas que comportassem esse crescimento¹⁷². Apesar de nos momentos mais iniciais não ter havido sequer possibilidade de criação de um edifício para cada necessidade, tendo que concentrar todas as tarefas num só local, com o tempo e sua consequente consolidação, foi havendo oportunidade para a sua diversificação.

Como a língua era efectivamente uma barreira difícil de transpor, dadas as diferenças óbvias entre as línguas europeias e as orientais, e neste caso particular a japonesa, as trocas culturais ficavam consideravelmente dificultadas. Aqui foi fundamental a rigorosa formação a que tinham sido sujeitos os missionários jesuítas – a sua aprendizagem na área das letras foi orientada de forma a conceder-lhes os instrumentos básicos para a ultrapassagem deste obstáculo. O desenvolvimento dos primeiros dicionários foi fundamental, o que não só possibilitou o conhecimento da palavra de Deus aos fiéis e futuros conversos, mas também porque permitiu que os padres pudessem ter um conhecimento mais aprofundado sobre a cultura nipónica, e a religiosa em particular, passando a ter acesso às suas obras escritas, e podendo consequentemente argumentar com mais conhecimento. Estas necessidades levaram ao aparecimento de instrumentos que pudessem agilizar este trabalho. Foi o caso do estabelecimento da tipografia e a publicação de obras impressas¹⁷³, que provou ser crucial para o desenvolvimento da empresa jesuíta no Japão, assim como para as missões limítrofes.

Os missionários procuraram rodear-se de todos os instrumentos possíveis na concretização dos seus objectivos. E a par do conhecimento gradual da língua e da cultura escrita, houve também a necessidade de recorrer a auxiliares visuais, que neste

¹⁷² Acerca dos quantitativos da Companhia de Jesus no Japão ver artigo João Paulo Oliveira e Costa "Os Jesuítas no Japão (1549-1598): uma análise estatística" in *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica para a Independência de Portugal, 1999, pp. 17-47;

¹⁷³ A primeira imprensa foi levada pelo Padre Valignano aquando da sua segunda visita ao Japão, em 1590, e esteve inicialmente instalada em Kazuza, passando depois para Amakusa, estabelecendo-se por fim em Nagasaki, em 1602, junto à escola dos pintores. Os jesuítas foram ainda responsáveis pela introdução dos tipos metálicos. Desta tipografia saíram inúmeros livros em português e japonês, nomeadamente obras clássicas da cultura nipónica (cf. Neil S. Fujita, *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, Nova Iorque, Paulist Press, 1991, p. 81);

caso adquiriram um valor especial, na medida em que a barreira linguística não foi ultrapassada com rapidez¹⁷⁴. Na impossibilidade de explicar por palavras determinados conceitos e acções, as imagens procuraram atenuar essa falha. A componente artística da Companhia era entendida como um equivalente visual da oratória sagrada, reconhecendo que, tal como a pregação, também a arte tinha a capacidade de deliciar, ensinar e mover, e era simultaneamente propiciatória à meditação. Por outro, permitia que os principais eventos e ideias cristãs pudessem ser fixados pelos recém-convertidos, alguns deles tinham funções muito semelhantes a mnemónicas¹⁷⁵.

Desde os primeiros momentos da missão nipónica que os padres se fizeram acompanhar por pequenas reproduções de gravuras, quadros, ou mesmo estatuária. Era natural que estes levassem consigo pequenos altares portáteis, que lhes permitissem officiar missas e outras cerimónias, e que teriam muito provavelmente pequenas imagens de Cristo¹⁷⁶. Era também costume os padres levarem consigo estampas ou gravuras, que poderiam facilmente guardar, e até esconder, no meio dos seus pertences.

Os missionários que se encontrassem no terreno, ou em viagem para outros territórios, contariam apenas com este tipo de auxiliares visuais, mas à medida que as comunidades cresciam foi natural o pedido dos novos conversos para que lhes deixassem alguns símbolos da nova religião. À semelhança do que era costume para aqueles que praticavam o Budismo e o Xintoísmo, havia que prestar homenagem às representações do divino e isso implicava, para os católicos, a exposição de imagens com a representação de Cristo e dos Santos. Estas teriam sido, na maioria das vezes, alvo da fabricação de réplicas, ou pelos padres, ou mesmo pelos recém-baptizados, em suportes perecíveis como o papel, que ao mesmo tempo permitiam a sua rápida ocultação em caso de perseguição. Mas a procura deste tipo de materiais aumentou na razão directa do crescimento das comunidades convertidas, e a mera reprodução de imagens em papel deixou de ser suficiente. Passou a ser comum o pedido de envio de imagens de fabrico europeu para a missão nipónica. Os padres na sua variada

¹⁷⁴ Cf. Gauvin Alexander Bailey, "Le style jésuite n'existe pas": Jesuit corporate culture and the visual arts" in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy Toronto, Buffalo London University of Toronto Press, 1999, p. 38;

¹⁷⁵ Cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 8;

¹⁷⁶ Conforme se pode ver no exemplar apresentado (fig. 9). Os oratórios portáteis teriam uma argola no topo do frontão para ficar suspenso, com duas portas laterais que revelam, quando abertas, uma pintura;

correspondência com os seus irmãos europeus solicitavam com bastante regularidade e insistência que lhes fossem enviados quadros, estatuária e outro tipo de obras de arte, de preferência dos principais artistas e provenientes dos principais centros de produção artística da Europa daquela época¹⁷⁷. A par das obras propriamente ditas, também teriam sido pedidos e levados vários livros sobre arte, em particular os tratados de arquitectura que marcavam o panorama artístico renascentista, como o de Sebastiano Serlio, *Tutte l'opere d'architecttura et prospetiva* (1537), e o de Giacommo Vignola, *Regola delli cinque ordini d'architectura* (1562)¹⁷⁸.

Estas solicitações procuravam responder a uma série de questões ao mesmo tempo. A um nível mais imediato procuravam solucionar o problema da falta de imagens sacras numa Cristandade emergente, mas muito distante dos principais centros católicos. Por outro lado, o envio desse material possibilitaria dar a conhecer a esta Cristandade em formação os maiores emblemas da religião que tinham acabado de abraçar, tendo a possibilidade de ficar frente a frente com algumas das suas maiores realizações e produtos. E, por último, funcionavam como os presentes ideais para as altas individualidades nipónicas que eram obrigados a visitar e a receber, e cujo protocolo de relacionamento social assim obrigava¹⁷⁹. O envio das mais variadas obras de arte europeias para o Japão procurou responder a diversas necessidades da missão, ao mesmo tempo que, sem que isso fosse inteiramente compreendido no momento, fomentou o início uma relação intercultural fortíssima, cujas consequências ainda se encontram por avaliar, em toda a sua extensão¹⁸⁰.

Mas a distância não permitiu que essas solicitações fossem satisfeitas com a regularidade e rapidez desejadas, e a missão jesuíta foi obrigada a procurar um caminho

¹⁷⁷ Segundo Bailey, os jesuítas teriam levado consigo, para além pinturas a óleo italianas, alemãs, espanholas e portuguesas, inúmeras gravuras de artistas como Miguel Ângelo, Rafael, Rubens, Velasquez, Martin de Vos e Carraci (cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 10); John Kelly, "The impact of the portuguese on Japan reflected in the japanese art of the 16th and 17th centuries" in *The Portuguese and the Pacific*, ed. Francis Dutra e João Camilo dos Santos, Center for Portuguese Studies, University of California, Santa Barbara, 1995, pp. 280;

¹⁷⁸ Cf. Gauvin Alexander Bailey, "Just like the Gesù: Sebastiano Serlio, Giacomo Vignola, and jesuit architecture in South America" in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Anno LXX, fasc. 140, July – December 2001, pp. 233-234;

¹⁷⁹ Depois do incêndio de uma pequena igreja e casa de missão, "que se tinham queimado muitas couzas em Tacuxima, todavia, alguns ornamentos ricos, retábulos, livros, damascos, vinho das missas e couzas para dar de presentes aos Senhores do Japão, em que entrava meia pipa de vidros mui ricos, que forão da baixela de D. João 3º [...]", *Historia de Japam*, I, 355;

¹⁸⁰ Os trabalhos que têm vindo a ser desenvolvidos e publicados por Gauvin Alexander Bailey são já uma aproximação muito forte a esta temática, assim como a dissertação de doutoramento de Alexandra Curvelo.

alternativo. Apesar das diferenças culturais e artísticas que separavam os padres do seu público, procurou estabelecer-se uma forma de compromisso, que se consubstanciou, por exemplo, na criação de uma escola dedicada ao ensino da pintura, que ficou conhecida como a Academia ou Seminário dos Pintores¹⁸¹. Esta escola, não só funcionava enquanto local de aprendizagem das técnicas artísticas europeias, tendo sido a precursora na sua introdução¹⁸², mas foi também a oficina principal de onde saíam a grande maioria dos trabalhos que ornamentavam as várias igrejas dentro do Japão, tendo sido aqui executadas algumas das mais importantes obras *nanban*¹⁸³. O alcance dos trabalhos aqui realizados foi além dos limites da comunidade católica, e seduziram pelo seu exotismo outros quadrantes da sociedade nipónica¹⁸⁴. Nem todos os temas tratados nesta escola eram exclusivamente católicos, o que proporcionou uma divulgação mais alargada dos seus trabalhos e consequentemente das suas encomendas¹⁸⁵.

Mas o inverso também se registou. Inúmeras peças de arte japonesa fizeram o seu caminho em direcção à Europa, sob a forma de presentes e encomendas específicas para determinadas casas europeias, reais ou não. Os próprios padres enviavam para a Casa Mãe da Companhia, ou para outros companheiros na Europa, vários presentes de manufactura japonesa. Por outro lado, a embaixada dos meninos representantes dos

¹⁸¹ O seminário, ou escola, de pintores foi estabelecida em 1583, e o seu primeiro supervisor foi Giovanni Niccoló. Em 1587 foi transferido para Urakami, e em 1588 para Nagasaki, em 1589 foi para Katsuka, em 1591 para o colégio de Amakusa, em 1596 para o seminário de Arie, em 1600 voltou para Amakusa, em 1601 a Arima, e em 1602 estabeleceu-se finalmente em Nagasaki, onde permaneceu cerca de dez anos, até 1614, quando a Companhia de Jesus foi obrigada a abandonar definitivamente o arquipélago (cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, pp. 65-67; Alexandra Curvelo, "Nagasaki: an european artistic city in early modern Japan" in *BPJS*, vol. 2, Jun. 2001, p. 28; cf. John Kelly, "The impact of the portuguese on Japan Reflected in the japanese art of the 16th and 17th centuries" in *The Portuguese and the Pacific*, ed. Francis Dutra e João Camilo dos Santos, Center for Portuguese Studies, University of California, Santa Barbara, 1995, pp. 279-286);

¹⁸² A chegada dos missionários europeus proporcionou aos japoneses os primeiros contactos com as técnicas de pintura a óleo, aguarelas e têmpera, métodos e materiais muito diferentes daqueles a que estavam habituados, que consistiam essencialmente em tinta sobre papel, folhas de ouro e prata, e seda (John Kelly, "The impact of the portuguese on Japan reflected in the japanese art of the 16th and 17th centuries" in *The Portuguese and the Pacific*, ed. Francis Dutra e João Camilo dos Santos, Center for Portuguese Studies, University of California, Santa Barbara, 1995, pp. 281). O primeiro quadro pintado a óleo a chegar ao Japão foi pelas mãos de Anjiro, que o apresentou a Shimazu Takahisa, causando grande interesse e espanto (cf. Tamon Miki, "The influence of western culture on Japanese Art" in *Monumenta Nipponica*, n.º 19, 1964, p. 146);

¹⁸³ Cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 68-71;

¹⁸⁴ Cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 53;

¹⁸⁵ Cf. John Kelly, "The impact of the Portuguese on Japan reflected in the Japanese art of the 16th and 17th centuries" in *The Portuguese and the Pacific*, ed. Francis Dutra e João Camilo dos Santos, Center for Portuguese Studies, University of California, Santa Barbara, 1995, p. 282;

dáimios japoneses à Europa¹⁸⁶ foi um passo importante para o conhecimento da arte japonesa no Velho Continente, e sua consequente curiosidade e deslumbramento¹⁸⁷. Os príncipes levaram consigo várias peças com que presentear os seus anfitriões, como biombos, quadros e peças de porcelana. No regresso trouxeram também alguns exemplares de produção artística europeia, que deram novo impulso ao fascínio que os japoneses sentiam face à Europa, e dos portugueses em particular¹⁸⁸. Pelo que sabemos, o interesse por todas as coisas europeias foi crescendo, aumentando a sua visibilidade, mesmo de objectos profundamente conotados com o catolicismo. Tornou-se relativamente vulgar a utilização de peças de vestuário ocidentais, como chapéus de feltro e de lã, e os rosários assumiram-se como acessórios exóticos, envergados nos mais variados momentos, utilização essa que foi bem além da comunidade católica e chegou a ser uma tendência nas camadas não convertidas da população¹⁸⁹.

Este intercâmbio artístico só foi possível no momento em que a sociedade japonesa se tornou genericamente tolerante para com os estrangeiros que aportavam nas suas costas a Sul, longe contudo dos principais centros políticos e administrativos. Como sabemos, o binómio missionário/mercador tinha as suas vantagens, e a prosperidade que a economia japonesa sentiu pressionou em certa medida à aceitação destes *nanban-jni*. Apesar das tentativas de penetração e fixação no arquipélago em direcção a Norte e à capital, a cidade que acabou por acolher o quartel-general da Companhia de Jesus e a base do comércio português no território, foi Nagasaki. Este porto, que esteve sob administração directa da Companhia de Jesus durante sete anos (1580-1587), tornou-se o epicentro de todas estas influências económicas e artísticas e que acabaram por ser sentidas no resto do território. Cidade cosmopolita que se diferenciou claramente das restantes urbes nipónicas, e ganhando por isso uma

¹⁸⁶ A embaixada era composta de quatro meninos, Mancio Ito Sukemasu representando Otomo Sorin, Miguel Chijiwa Seizaemon por Protasio Arima Harunobu, Juliano Nakaura Jinkuro e Martino Hara representando Omura Sumitada (cf. Tamon Miki, "The influence of western culture on Japanese Art" in *Monumenta Nipponica*, n.º 19, 1964, p. 149)

¹⁸⁷ Cf. Alexandra Curvelo, "Nagasaki: an european artistic city en early modern Japan" in *BPJS*, vol. 2, Jun. 2001, p. 27-28; cf. Tamon Miki, "The influence of western culture on Japanese Art" in *Monumenta Nipponica*, n.º 19, 1964, p. 148;

¹⁸⁸ Cf. Alexandra Curvelo, "Nagasaki: an european artistic city en early modern Japan" in *BPJS*, vol. 2, Jun. 2001, p. 27;

¹⁸⁹ Cf. Tamon Miki, "The influence of western culture on Japanese Art" in *Monumenta Nipponica*, n.º 19, 1964, p. 149;

personalidade muito própria¹⁹⁰. Esta diferenciação assentou em inúmeros pontos, como a sua composição e organização urbanística, que se pensa ser um resultado claro da influência portuguesa, e a sua caracterização arquitectónica, também ela naturalmente resultante da presença dos europeus, e em particular dos missionários. Ao contrário do que era costume e hábito na prática urbanística nipónica, em que os núcleos urbanos organizavam o seu crescimento de forma racional e pré-definida, privilegiando a horizontalidade dos terrenos e a ortogonalidade¹⁹¹, a cidade portuária de Nagasaki teria sido subsidiária de um modo de traçar mais europeu e português, tradicionalmente considerado mais orgânico e respeitador da morfologia do terreno de implantação¹⁹². No entanto a inexistência de autoridades de proveniência europeia na administração da cidade, exceptuando os poucos anos em que a Companhia deteve a gestão directa da mesma, não terá sido suficiente para a implementação de quaisquer critérios mais europeizantes. A associação entre poder/autoridade e urbanismo, critérios fundamentais para a implementação de uma imagem e ideia de cidade, não se encontravam reunidos para a criação de uma cidade portuguesa no Japão, mas o facto de ser uma cidade habitada por europeus e cristãos japoneses, obrigou naturalmente a *modus vivendi* distinto, que proporcionava a sua individualidade face às restantes.

Contudo, podemos lançar a ideia de um comportamento semelhante ao que aconteceu com a arquitectura religiosa – ou seja, a partir do momento em que se concedeu alguma liberdade na apropriação e adaptação das formas, permitindo as autoridades japonesas que as igrejas tivessem um certo distanciamento em relação ao que era tradicional na arquitectura religiosa nipónica, através da colocação de torres de

¹⁹⁰ Para um conhecimento mais aprofundado acerca da cidade e do seu desenvolvimento enquanto urbe católica veja-se o trabalho de Helena Margarida Barros Rodrigues, *Nagasáqui Nanban. Das origens à expulsão dos portugueses*, dissertação de Mestrado em História e Arqueologia dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII), UNL-FCSH, 2006, e na sua vertente mais artística veja-se o artigo de Alexandra Curvelo "Nagasaki: an european artistic city in early modern Japan" in *BPJS*, vol. 2, Jun. 2001, pp. 23-35;

¹⁹¹ Vide o segundo capítulo deste trabalho;

¹⁹² Cf. João Paulo Oliveira e Costa, "Nagasaki, um porto cristão no país do Sol Nascente", in *Os Espaços de Um Império. Estudos*, Lisboa, CNCDP, 1999, pp. 213-223. No entanto, este conceito que desde sempre orientou a história do urbanismo português, encontra-se hoje em desconstrução, no sentido em que a aparente "organicidade" da definição urbanística dos núcleos portugueses teria sido, na verdade, o resultado de um planeamento, ponderado e racional, obedecendo a critérios considerados fundamentais para a criação das cidades portuguesas além-mar, forma segundo a qual sempre foi entendido, por exemplo, o urbanismo hispano-americano. Na génese desta ideia teriam estado os engenheiros militares, cuja acção foi fundamental para a definição do império português, e que teriam sido os responsáveis pela racionalidade das construções urbanas, naturalmente devedores da sua formação militar. Ver, por exemplo, os trabalhos de Walter Rossa (*A Urbe e o Traço. Uma década de estudos sobre o urbanismo português*, Coimbra, Almedina, 2002; *Cidades Indo-Portuguesas*, Lisboa, CNCDP, 1997);

relógios e sinos, por exemplo, também em termos urbanísticos poderia haver alguma permissividade, deixando os intervenientes relativamente libertos de certos constrangimentos. Também aqui a distância da capital podia ter tido um papel fulcral, na medida em que os agentes do poder estariam mais ausentes, mas o facto de ter sido retirada à Companhia de Jesus a administração directa da cidade mostrou com clareza que as hierarquias estavam atentas e prontas para intervir em caso de abuso ou excesso¹⁹³.

¹⁹³ Cf. Helena Rodrigues, *Nagasáqui Nanban. Das origens à expulsão dos Portugueses*, dissertação de mestrado em História e Arqueologia dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII), UNL-FCSH, 2006, pp. 47-48;

2. A evolução arquitectónica dos espaços religiosos da Companhia de Jesus

O que atrás acabamos de descrever revelou, por um lado, uma predisposição da Companhia de Jesus em aceitar e incorporar elementos externos no seu *modus operandi*, no seu trabalho missionário, mas por outro, uma permissividade por parte da cultura e sociedade local em tolerar a permanência e os hábitos destes estrangeiros de origem europeia. No entanto, isso não significou que os padres pudessem estabelecer-se desde logo de forma aberta e pública. Acompanhando a evolução do estabelecimento da missão, os jesuítas tiveram que sofrer também, no campo arquitectónico, um processo evolutivo. Assim, se nos momentos mais embrionários da missão qualquer espaço era susceptível de servir como igreja e/ou residência, em momentos posteriores sentiu-se maior abertura para a edificação de estruturas religiosas de raiz. No entanto, e como veremos, este processo evolutivo não anulou a coexistência de várias tendências num mesmo período cronológico, ou seja, a passagem de estabelecimentos precários para a edificação de igrejas de raiz não esteve livre de retrocessos, e numa determinada zona poderiam estar a ser destruídas igrejas enquanto que num outro local, na mesma altura, a missão podia ainda estar à mercê dos favores da comunidade local. A construção de espaços de culto próprios da religião cristã estava em grande parte dependente do contexto de cada missão em particular, mais do que do contexto global da presença da Companhia de Jesus no império, o que não surpreende na medida em que sabemos que o território se encontrava fragmentado politicamente. Assim, a construção de edifícios próprios, que funcionava como uma constatação física de aceitação e como um instrumento de afirmação do Catolicismo, e de todos os seus agentes, ocorria a diferentes ritmos, mas sempre num único sentido e com um único objectivo – a conversão das populações e a sedimentação do Cristianismo enquanto força religiosa.

Para empreendermos esta análise havia que proceder a um levantamento o mais exaustivo possível da situação arquitectónica da missão jesuíta. Como vimos no primeiro capítulo, a Companhia de Jesus foi desenvolvendo na Europa uma série de tipologias arquitectónicas que respondiam às suas necessidades, como o colégio e a residência. E

vimos também que o espaço de culto sofreu algumas transformações na sequência das inovações introduzidas no campo evangélico e na interacção com os fiéis. No entanto, os pressupostos que enumerámos anteriormente não podiam sofrer uma aplicação directa nestes novos contextos. A transição para realidades extra-europeias implicou sempre uma adaptação à realidade local, nem que esta fosse apenas por força do clima¹⁹⁴. Por outro lado, a existência de um enquadramento político e militar português assegurava a manutenção de condições favoráveis ao estabelecimento de estruturas e edifícios claramente europeus. No caso particular da Companhia de Jesus, esta teve a possibilidade de, em Goa¹⁹⁵ e Macau¹⁹⁶, por exemplo, poder construir igrejas, colégios e residências sem que estas pudessem ser alvo de contestação, ou encaradas como corpos estranhos. Contudo para a Ásia Oriental, exceptuando o caso de Macau, essas possibilidades sofreram um golpe drástico, na medida em que esse suporte político e militar não se fez sentir. O apoio que os missionários poderiam ter resumia-se, *grosso modo*, aos mercadores que acompanhavam e aos simpatizantes que entretanto tivessem atraído. Isto demonstrava como a aplicação de quaisquer linhas de acção arquitectónicas que a Companhia havia definido, *à priori*, tinham uma possibilidade de concretização muito reduzida, mesmo que os padres as quisessem aplicar. Enquanto os contextos fossem adversos e resistentes, a fluidez do processo construtivo estaria sempre comprometida.

¹⁹⁴ As condições climáticas dos contextos asiáticos, por exemplo, pediam estruturas arquitectónicas próprias em grande por causa da chuva e do calor, elementos a que os missionários, e os reinóis em geral, não se encontravam habituados. Para além disso, e como já fizemos referência ao longo deste trabalho, os materiais construtivos disponíveis não eram os mesmos que existiam na Europa, e com os quais os arquitectos e engenheiros estivessem familiarizados. Tal como para o caso da arquitectura militar, que passou a utilizar misturas de ostras e cal (chunambo), as edificações religiosas, por exemplo, tinham como material primário a laterite, que acarretava problemas de estabilidade e porosidade, o que obrigava por isso a algumas adaptações e cuidados na forma de construir.

¹⁹⁵ A Basílica do Bom Jesus foi iniciada em 1594, segundo inscrição existente no local, e terminada em finais do século XVII, e a Casa Professa de Goa, começada em 1587 e terminada pouco tempo depois. Apesar de ter sido enviado um projecto de Roma da Casa Professa, da autoria de Giovanni Rossis, o Visitador Alexandre Valignano não prosseguiu com ele, justificando-se com o adiantado estado da obra (Cf. António Nunes Pereira, *A Arquitectura Religiosa de Velha Goa. segunda metade do século XVI – primeiras décadas do século XVII*, Lisboa, Fundação Oriente, 2005, pp. 218-219 e nota n.º 30). Segundo o mesmo autor sabe-se que a fachada da igreja teria sido construída em granito, provavelmente proveniente de Baçaim, e o restante em laterite (Cf. António Nunes Pereira, *A Arquitectura Religiosa de Velha Goa. segunda metade do século XVI – primeiras décadas do século XVII*, Lisboa, Fundação Oriente, 2005, p. 222);

¹⁹⁶ A Igreja da Madre de Deus, ou Igreja de São Paulo, na forma que se chegou até hoje, foi construída em 1603, após um incêndio ter destruído na totalidade a estrutura anterior;

2.1 Os primeiros momentos. A instalação em edifícios provisórios e as primeiras casas

Independentemente da forma que pudessem assumir posteriormente, na sua génese estiveram sempre, ou quase sempre, espaços de carácter provisório. O enquadramento da chegada dos primeiros missionários ao arquipélago assim o exigia. Completamente desconhecidos naquelas paragens, os primeiros padres que chegaram não se assemelhavam a qualquer outro tipo de religiosos a que os japoneses estivessem familiarizados, e a sua aceitação não foi imediata, logo, a concessão de locais de abrigo não foi assunto simples.

São Francisco Xavier foi, naturalmente, o primeiro a confrontar-se com esse tipo de necessidades. Durante a sua permanência no arquipélago registaram-se casos de casas emprestadas pelos senhores de Satsuma¹⁹⁷ e de Bungo¹⁹⁸ e ainda o caso da concessão de uma “varela”¹⁹⁹, no seguimento de uma visita de Francisco Xavier à corte de Ouchi Yoshitaka²⁰⁰. Este caso reveste-se de alguma importância na medida em que terá sido o primeiro caso registado da concessão de um edifício religioso não-cristão para nele se instalarem missionários estrangeiros católicos, casos que, como veremos adiante, foram recorrentes. Contudo, esta tão significativa demonstração de apreço foi uma consequência directa da modificação da estratégia de Xavier que, depois de uma tentativa falhada, procurou uma nova abordagem que incluía a entrega de presentes aos daimios, conforme exigiam as rígidas regras protocolares, a par de uma mudança

¹⁹⁷ Cf. *Historia de Japam*, I, p. 25;

¹⁹⁸ Cf. *Historia de Japam*, I, p. 63;

¹⁹⁹ Varela significa pagode e mosteiro dos budistas, na China e no Japão; ídolo; do malaio *barhala*, ídolo subentendendo-se *rumah*, casa de. (cf. Sebastião Rudolfo Dalgado, *Glossário Luso-Asiático*, 2.vols, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1919-1921);

²⁰⁰ São Francisco Xavier procurava desenvolver os contactos necessários para a consolidação dos fundamentos da Igreja católica no Japão, e isso passava pela aproximação ao topo da hierarquia social, tal como a havia identificado, e consequentemente dos poderes regionais. Empreendeu por isso uma viagem à capital imperial com passagem por Yamaguchi, cujo “príncipe” era considerado um dos mais poderosos do Japão. No regresso de Kyoto, na segunda visita à corte de Yoshitaka, Xavier percebeu que para ser recebido tinha que reunir as condições básicas, ou seja, estar bem vestido e levar presentes (cf. Jurgis Elisonas, “Christianity and the daimyo” in *Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 313);

significativa na sua aparência física²⁰¹. Esta decisão foi fundamental para a permanência dos missionários no território, porque lhes permitiu estabelecer um edifício reconhecido e aceite para as suas palestras e apresentações, atraindo por isso a atenção de muitos curiosos²⁰².

O grau de exigências funcionais não podia ser por isso muito elevado, procurando-se apenas nesta fase um local de pernoita relativamente digno e que permitisse o encontro dos missionários com os membros da comunidade que assim estivessem interessados²⁰³. Não havia ainda nestes casos, no nosso entender, qualquer procura de afirmação por parte da Companhia. Pretendia-se apenas que os padres se abrigassem e permitir-lhes um local onde pudessem desenvolver o seu trabalho missionário. Contudo, os ofícios religiosos teriam que ter lugar no mesmo espaço²⁰⁴. Esta forma precária e provisória de instalação não permitia que os padres pudessem erguer um altar para os ofícios exactamente da mesma forma como o faziam na Europa, em altar consagrado²⁰⁵. As missas e os restantes ritos teriam que decorrer no mesmo lugar onde recebiam as visitas e tinham reuniões. Para esses momentos era improvisado um pequeno altar, com as alfaias que houvesse, ou então era levantado um pequeno altar portátil que poderia ser fechado e guardado quando deixasse de ser necessário.

²⁰¹ "Tornando o P. Mestre Francisco com os seus companheiros para o reino suvo e a cidade de Yamaguchi, aonde el-rey rezidia com sua corte, determinou o padre, para o ter benevolo e propício, pois era rey natural e não podião alli rezidir sem seo consentimento e favor, de o vizitar de proposito. E pera isto consertou 13 peças ricas que lhe havia de offerecer, as quaes erão hum relógio de horas, de grande artificio, huma espingarda rica de pederneira de tres canos, borcado, vidros cristalinos mui fermozos, espelhos, oculos, etc, e duas cartas escritas a pergaminho. [o rei ficou contente] e deo-lhes huma varela em que se recolhessem elle com seos companheiros", *Historia de Japam*, I, p. 39. Cf. Jurgis Elisonas, "Christianity and the daimyo" in *Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 313;

²⁰² Cf. Jurgis Elisonas, "Christianity and the daimyo" in *Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 313-314;

²⁰³ "E pela ilha de tudo ser carecida, com muita difficuldade se foi comprar a outra ilha, por mar, huma pobre caza de palha de hum lavrador para que servisse de igreja; e outra também de palha em que o padre e o irmão comião e dormião e recebem os hóspedes que ali vinhão; sobre a caniçada havia couza que lhe por em riba, e tinha por portas duas esteiras velhas", *Historia de Japam*, I, p. 355;

²⁰⁴ "[os padres foram obrigados a sair da sua casa pela por pressão das pessoas da aldeia, que não eram cristãs] Depois veio hum homem que tinha cuidado do logar e hora fosse por piedade e compaxam natural daquelle desamparo de homens estrangeiros, hora pelo temor de poder hir aquillo ter notícia d'el Rey de Bungo que os favorecia, os levou para hum palheirozinho seo, que estava na praya, em que escassamente podião caber. Alli armarão hum altazinho de canas e o ornarão com huns panozinhos vermelhos de Sião", *Historia de Japam*, I, p. 349;

²⁰⁵ "[...] aluguei uma casa na qual puz e alevantei huma cruz pequena, tomando um cobertor, e pondo o por pano de armar, junto à cruz me assentei com um barrete vermelho e hum livro na mão [...]", cf. Carta de Gaspar Vilela, Japão, 13.07.1564, CE, tomo I, fl. 141;

Estas casas não se deviam destacar da envolvente, o que possibilitava aos fiéis encontrarem-se em relativo anonimato, e desenvolver as suas actividades de maneira relativamente incógnita. Alguns deles acabaram por oferecer as suas próprias casas²⁰⁶, ou outro tipo de edifícios que pudessem dispensar, para acolher os padres. Os próprios missionários solicitaram também, junto das comunidades, que lhes fossem cedidos espaços provisórios para que pudessem desenvolver o seu trabalho, ou então que os ajudassem a encontrar imóveis que eles próprios depois alugavam²⁰⁷. Os edifícios podiam encontrar-se em situação muito precária, mesmo perto da ruína, não reunindo as condições mínimas para abrigar os missionários e muito menos desenvolver condignamente o trabalho evangélico²⁰⁸.

No entanto, esta caracterização não estava associada exclusivamente aos períodos embrionários. Até à estabilização da missão jesuíta, a fixação de pequenos núcleos missionários encontrava-se à mercê dos contextos regionais na sua aceitação, ou não, pelos senhores locais. Mesmo que a conjuntura a nível nacional fosse propícia ao seu estabelecimento, por vezes a tendência invertia-se em pequenos pólos, e os padres eram obrigados a fugir ou a mudar de aldeia, vila ou cidade. Encontrámos vários registos de casos de perseguição e de consequentes tentativas de regresso, o que a nível arquitectónico significou um cenário em tudo semelhante ao dos primeiros momentos. Em caso de fuga, os missionários viam-se obrigados a procurar abrigos temporários, e o mais disfarçados possíveis, fosse de que forma fosse. Por exemplo, aquando da expulsão dos padres de Kyoto, em 1566, por exemplo, foi Diogo Hibiya Ryokei²⁰⁹ que procurou arranjar forma de os instalar, encontrando um pequeno armazém, gudão, onde *"ordenarão logo seo altar [...] e onde concorrião os christãos a cada dia a*

²⁰⁶ [...] enquanto no Sakai não houve casa nossa, e os Padres ali hão cultivar os christãos e fazer outros negoceos para o bem da Christandade – sua casa [Fibia Reoquei], de noite e de dia, servia de igreja, e em hum sobrado que tinha se agasalhavam os padres, e alli dizião missa, confessavam e ministravam os mais sacramentos christãos", *Historia de Japam*, I, p. 235;

²⁰⁷ "Passada a quaresma e trabalhando o padre Gaspar Vilela com nova instância por alugar huma casa no Miaco de Riba, por ser o logar onde rezide a gente nobre e esperar que com isto se faria muito fruto", *Historia de Japam*, II, p. 89;

²⁰⁸ "A casa para onde me mudei era por certo mui acomodada pera meditar no presepio em que o Salvador do mundo naceo, porque não tinha portas e quasi nem telhado [...]", cf. Carta de Gaspar Vilela, Japão, 13.07.1564, CE, tomo I, fl. 141;

²⁰⁹ Diogo Fibia Reoquei (cf. Léon Bourdon, *La Compagnie de Jesus et le Japon (1547-1570)*, Paris, FCG/CNCDP, 1993, p. 582);

dar missa"²¹⁰. Se o objectivo maior era a evangelização e conversão dos povos, havia que procurar uma forma alternativa de ficar e continuar a desenvolver o trabalho, mesmo que isso significasse permanecer em locais menos indicados e com menos condições.

O mesmo se verificou aquando da publicação do édito anti-cristão de 1587, em que os missionários se viram obrigados a deixar as suas casas e igrejas e procurar abrigo noutros sítios. O édito obrigava ao abandono imediato do território pelos padres, ainda que a sua aplicação não tenha sido seguida à risca. Mesmo assim, muitos missionários foram obrigados a abandonar as suas casas e partir, procurando abrigo noutros sítios, independentemente das condições, fossem elas as mais adequadas ou não²¹¹. Os padres lamentavam-se da sua sorte, e da perda dos seus pertences, que não tinham conseguido salvar, mas partiam na esperança que aquela fosse uma situação meramente transitória.

Como já dissemos, em regra, os padres recorriam às doações de edifícios para suprir as suas dificuldades arquitectónicas. No entanto, à medida que as comunidades de baptizados e conversos ia crescendo, também eles passaram a sentir necessidade de erigir, por si, um local onde se pudessem reunir, independentemente de terem um padre em permanência ou não. Os grupos conseguiam organizar-se para a compra ou aluguer de uma casa, para que passassem a ter um local de encontro e de reunião e onde pudessem permanecer escondidos em alturas de perseguição²¹².

À medida que o seu reconhecimento crescia, e se sentia alguma abertura da sociedade face a esta nova religião e aos seus agentes, aumentava também a necessidade dos jesuítas em acompanharem cabalmente esse interesse. Em termos arquitectónicos, essa pressão obrigou-os a procurarem locais mais condignos, que passassem a reflectir de uma forma mais aberta os seus propósitos. Se havia o desejo de captar interessados socialmente melhor colocados, as casas e os locais onde estes iam ser recebidos tinha necessariamente que acompanhar essa tendência. Tal como tinha havido necessidade de alterar o aspecto físico do missionário para melhor

²¹⁰ Cf. *Historia de Japam*, II, p. 163;

²¹¹ No caso de Hirado, dada a impossibilidade de ficarem na casa, onde só podiam estar sete a oito pessoas, dirigiram-se para umas ilhas próximas, de D. Jerónimo, juntando-se aos padres e irmãos do colégio e do noviciado de Yamaguchi, do seminário de Ozaca, e todos os de Gonquinal, Shimonoseki, Acaxi, Bungo e Yyo, e "*alli se agazalharão nas igrejas de palha e outras cazinhas do mesmo que estavam junto delas, estreitas e pobres*" (cf. *Historia de Japam*, IV, p. 450;

²¹² Cf. *Historia de Japam*, II, p. 171;

aceitação social, também as estruturas arquitectónicas tinham que sofrer alguns melhoramentos. Numa sociedade fundamentada num rigoroso protocolo social e envolta em regras extremamente rígidas de comportamento, esse passo era essencial para o crescimento da missão e para a sua consolidação e consequente aceitação.

Ainda que os preceitos da Companhia insistissem na modéstia e humildade enquanto características básicas, o contexto asiático, e o nipónico em particular, obrigavam à sua subversão. Era fundamental para o sucesso da missão católica que a Companhia, na figura dos seus agentes, conseguisse compreender a diferença, e que se ajustasse. Se para o cumprimento desses objectivos fosse fundamental vestir de forma mais opulenta e criteriosa, aproximando-se dos modelos locais, os padres tinham que proceder a essa adaptação²¹³. Ainda mais quando um conhecimento mais aprofundado da realidade religiosa japonesa lhes permitiu perceber que os monges budistas, apesar do papel fundamental que a religião tinha nesta sociedade, não eram bem vistos em geral. Como vimos no capítulo anterior, a classe política e guerreira não se coibiu de os perseguir, procurando reduzir a sua influência política e social, ainda que por questões essencialmente de carácter político. Compreendemos, assim, que as particularidades da sociedade em que estavam inseridos e onde se procuravam estabelecer, obrigou a várias adaptações que nem sempre iam de encontro aos preceitos mais basilares da vivência religiosa segundo as regras da Companhia de Jesus. E estas cedências nem sempre foram bem vistas e compreendidas pelos seus pares, o que levantou vários problemas éticos. Acima de tudo, estávamos perante uma congregação religiosa católica, europeia, saída de um contexto de Contra Reforma, onde as diferenças podiam ser interpretadas como heresias²¹⁴.

²¹³ Segundo G. Elisonas, os padres jesuítas teriam feito uma aproximação às elites o que os obrigava a uma equiparação aos monges budistas de modos mais polidos e refinados, como eram vistos os monges da seita Zen (cf. George Elisonas, "The Jesuits, the devil, and pollution in Japan", in *BPJS*, vol. 1, Dec. 2000, pp. 3-27). Um exemplo da aplicação dessas ideias pode ser vista na seguinte citação: "[...] E porque, para fazer capaz a gente plebeia das cousas divinas e elles tão novas e peregrinas foi necessário leva-las por alguns sinaes e apparencias exteriores e assim determinou de ornar a casa o melhor que fosse possível, pondo uma colcha velha em huma daquellas paredes de canas por ornamento, e huma cruz de papel alli pegada, e o Padre assentado com hum manto muito velho e hum barrete vermelho na cabeça como sinal de pessoa graduada, e hum banquinho diante de sy com o livro de rezar, e huma escrevaninha de papel em riba", *Historia de Japam*, I, p. 156;

²¹⁴ Apesar de ter ocorrido em momentos cronologicamente posteriores, a missão da Companhia de Jesus na China sofreu um pesado golpe com a denominada Questão dos Ritos. A Companhia foi acusada pela Propaganda Fide de ceder demasiado perante a realidade chinesa, e de se ter acomodado demasiado em detrimento da doutrina católica (ver, por exemplo, o estudo A. M. Martins do Vale, *Entre a Cruz e o Dragão. O Padroado Português na China no Século XVIII*, Lisboa, Fundação Oriente, 2002);

Apesar destas questões, a procura da conversão afirmou-se como um valor maior, e as regras acabaram por ser contornadas por necessidade. No caso dos espaços utilizados pelos jesuítas houve que ceder, mais ainda quando o que lhes foi colocado à disposição, era o que existia e apenas aquilo que os japoneses conheciam e podiam fazer. Num momento em que a aceitação pela comunidade ainda não era aberta e total, não podia haver lugar para a individualização do católico face aos restantes. Assim, os espaços utilizados pelos jesuítas eram, por isso, exactamente iguais a todos os outros que eram usados pelos japoneses, até porque nestes primeiros momentos os padres tinham que aguardar que a sua permanência fosse autorizada. No entanto, até que essa fosse dada, o trabalho dos missionários continuava e estes instalavam-se num qualquer lugar que fosse acessível e possível. Enquanto não tivessem autorização expressa para se instalarem na cidade, os padres não deviam chamar atenção, o que se reflectia necessariamente nas suas casas, que deviam ser como todas as outras, abstendo-se de colocar quaisquer elementos indicadores da sua função e da qualidade de pessoas que ali residiam.

Note-se que preferimos usar, para este contexto, a conceito espaço e não igreja ou residência. Tal como procurámos chamar a atenção no primeiro capítulo, a concretização destas ideias implicava uma estruturação e disposição espacial muito própria, que ainda não era de todo possível concretizar nestes momentos mais embrionários da missão. Os edifícios que eram utilizados pela Companhia não permitiam separações rigorosas de espaços funcionais, consagrados a uma só tarefa, mas antes um espaço teria que comportar uma multiplicidade de utilizações. As casas que os padres alugavam, compravam ou que lhes eram emprestadas, tinham que congregar todas as tarefas necessárias, desde a habitação dos missionários, até o local onde eram oficiadas as missas e outras cerimónias, para além de ter que receber as mais variadas qualidades de visitas e funcionar ainda como local de reuniões e palestras. Houve necessidade de progredir em termos arquitectónicos, não propriamente em qualidade ou mesmo quantidade, mas num plano de diversificação funcional, procurando uma distribuição adequada e equilibrada entre as áreas residenciais e as de trabalho. Esta questão obrigou a duas linhas de acção: por um lado, procuraram-se efectivamente edifícios com áreas maiores, não só em área construída, mas também em área de

implantação, ou seja, com terrenos adjacentes, que permitissem a fruição de pequenas zonas ajardinadas ou outras; por outro lado, os imóveis podiam até ser mais pequenos, mas eram de maior segurança construtiva, e que apesar de não permitirem o alargamento em extensão, pelas áreas mais reduzidas, conseguiam instalar convenientemente todos os serviços necessários.

Começou a ser possível a separação da residência dos missionários do espaço de culto propriamente dito, ainda que este permanecesse como local de encontro. Por vezes estes espaços não eram contíguos, o que era também indicador de maior aceitação pública da religião católica, permitindo aos padres e os fiéis circular com relativa tranquilidade, entre as várias casas. No entanto, pensamos que este tipo de casos era relativamente reduzido, na medida em que as residências dos padres se encontravam, em regra, adossadas ou flanqueadas à sua igreja. Como veremos mais adiante, uma igreja não pressupunha a existência de residência para os padres, mas esta obrigava sempre à construção de uma igreja.

No início tinha que haver naturalmente uma submissão total às condições existentes, estabelecendo-se os padres onde lhes era possível, e da forma que fosse exequível. No entanto, sempre que as condições o permitissem, os missionários tentavam orientar as concessões e doações num sentido que lhes fosse mais conveniente, tentando mesmo que lhes fossem oferecidos terrenos ou casas que já tinham visto e cuja localização consideravam ser mais apropriada. No caso de lhe ser dada a oportunidade de escolher o sítio ou a localização, a Companhia orientou-se tendencialmente para as zonas mais nobres e socialmente mais relevantes. Mas no caso das casas compradas por si ou oferecidas por cristãos ou simpatizantes menos abonados, o que pensamos foi a regra, tinham que se sujeitar ao que lhes estava a ser oferecido, o que significou, no que dizia respeito à sua localização, a fixação de residência em bairros menos centrais nas cidades e vilas, ou em aldeias mais empobrecidas²¹⁵. Todavia, esta aparente despromoção permitia que a presença dos padres fosse menos notada, podendo estes desenvolver o seu trabalho de forma mais

²¹⁵ "Damião andava de huma parte pera outra correndo a cidade toda sem achar quem por derradeiro os quizesse por nenhum caso agasalhar. Até que por derradeiro, no cabo da cidade, aonde ordinariamente morava a gente mais baixa e vil, [...] foi achar huma cazinha de huma viuva por nome Yamandanoquoque, a qual não era um palheiro formado, mas hum pardieiro velhissimo que propriamente era para agasalhar cavalos, por ser pobrissima, cuberta de palha, mas de maneira que chovia nela pouco menos do que na rua [...]", *Historia de Japam*, I, p. 153;

discreta, e também porque a conversão a partir das camadas mais baixas da estrutura social podia trazer os seus benefícios. Apesar da mudança que esta estratégia sofreu mais tarde, era consensual, pelas experiências missionárias noutros locais da Ásia, como na Índia, que os estratos mais desfavorecidos e marginalizados destas sociedades seriam mais permeáveis à conversão a uma nova religião estrangeira.

A transição para os melhores bairros foi, portanto, um sinal de aceitação social e política, simultaneamente, na medida em que este passo implicava uma maior exposição pública da Companhia e das suas actividades. Deixando as zonas mais pobres e marginais, os padres tinham que assumir abertamente o que eram e o que faziam, e da mesma forma tinham que actuar os fiéis e recém-convertidos, que passavam a ter que frequentar as suas casas sem receios. Ao mesmo tempo, a transferência para melhores zonas também causou impacto na estratégia de missionação e conversão. Da mesma forma que se sentiu uma enorme preocupação relativamente à imagem dos missionários católicos, adaptando-se a sua aparência física ao gosto local, por exemplo, também a localização das suas pequenas residências desempenhou um papel crucial. Se pretendiam que pessoas de alguma distinção social fossem ouvir as suas palestras, não podiam continuar a aceitar, e a comprar, casas em bairros marginais ou modestos²¹⁶. As suas limitações financeiras, em particular, tinham que ser contornadas, de forma a conseguirem adquirir casas em lugares mais apropriados, ainda que só tivessem disponíveis quantias para as zonas mais desfavorecidas. Estas mudanças tinham que ser feitas com o apoio das comunidades, tendo partido, em alguns casos, de japoneses não católicos, que foram sensíveis às lamentações dos padres, e mudaram as suas instalações de sítio, para local mais aceitável²¹⁷.

As casas da Companhia de Jesus podiam passar a assumir publicamente a sua função, o que na maioria dos casos significou a colocação de cruzes nos exteriores, quer no telhado das igrejas, quer nas “cercas” das casas, ou seja, nas zonas contíguas aos

²¹⁶ “Passada a Quaresma e trabalhando o Padre Gaspar Vilela com nova instância por alugar uma caza no Miaco de Riba, por ser o lugar onde reside a gente nobre e esperar que com isto se faria lá muito fructo”, *Historia de Japam*, II, p. 89;

²¹⁷ “[...] ao dia seguinte [...] mandou dizer o irmão ao tono que houvesse por bem mandar-se para o chão que lhes tinha dado por igreja; porque aquella caza onde estava como era na praça, donde havia sempre gente ocioza, nunca faltarão brigas e também por se apartar dos bonzos que pousavão na mesma rua [...]. E assim o mandou logo apousentar em humas casas de hum viuva, antiga cristã, por serem das maiores que por alli havia e estava junto do lugar que lhe tinham dado pera igreja”, *Historia de Japam*, I, pp. 312-313;

edifícios²¹⁸. A arquitectura católica jesuíta passou a poder dar-se a conhecer sem constrangimentos, com um elemento claramente distintivo face às restantes, fossem elas religiosas ou civis, já que na composição arquitectónica não havia diferenças. Em Sakai, onde o Padre Organtino tinha construído uma casa com três ou quatro pisos, numa zona agradável, com vista desafogada para o mar e para o campo, pôde ser colocada uma cruz em cima do telhado, “*que era a primeira Bandeira de Christo que naquella cidade se tem contra o demonio arvorada*”²¹⁹. Mesmo quando as fontes não nos dizem de forma clara a existência de uma cruz, os relatos produzidos em momentos de perseguição denunciam essa existência prévia, na medida em que esse foi um dos emblemas cristãos que os “inimigos” se preocuparam em derrubar²²⁰. Por outro lado, a colocação de uma cruz num terreno ou junto a uma casa funcionou também como sinal de apropriação daquele espaço, porque podiam ser colocados antes da efectiva ocupação do imóvel ou da construção do edifício²²¹, numa atitude em tudo semelhante à colocação de padrões, pelos portugueses, nas terras recém-descobertas.

Tal como podemos ver nos biombos *nanban* que chegaram até aos nossos dias, o elemento que distingue as igrejas católicas do resto das frentes urbanas representadas são de facto as cruzes que determinados edifícios comportam. Mesmo que não se visualize por inteiro a igreja, como é o caso do biombo do Museu Nacional de Arte Antiga (fig. 1), a cruz que está no topo do edifício denuncia a sua existência, assim como as pessoas que se aglomeram junto à entrada, sem que nunca se consiga vislumbrar o interior e a acção que está a decorrer. Nos restantes casos o pintor representou os vários elementos de frente, permitindo a associação imediata entre a igreja e o edifício que tem a cruz no topo.

Até ao édito anti-cristão de 1587, a Companhia de Jesus caminhou numa tendência de crescimento e de estabilização. A relativa facilidade com que foi sendo aceite, foi abrindo oportunidades de crescimento físico, alicerçado no apoio dos estratos sociais mais elevados, o que foi ficando claro a partir do momento em que encontramos

²¹⁸ “[...] depois de haver levantada huma fermoza cruz, em hum alto que fica detraz da porta principal da igreja, de maneira que todos os navios que entrão no porto não podem deixar de ve-la e os do logar”, *Historia de Japam*, II, p. 141;

²¹⁹ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 221;

²²⁰ “Fez queimar e assolar as igrejas de Vomura e cortar as cruzes”, *Historia de Japam*, IV, p.481;

²²¹ Cf. Carta de Pedro de Alcáçova, Goa, 1554, CE, tomo I, fl. 25v;

na documentação coeva informações de que havia “reis” que doavam casas e terrenos, não tendo estes que ser necessariamente baptizados. Um dos elementos denunciadores do carácter distintivo da missão japonesa pode residir aqui. De facto, encontrámos dados que revelaram o apoio de não cristãos, através de apoio monetário directo e mesmo da concessão de imóveis ou terrenos para a edificação de um espaço dedicado ao culto católico. Esta atenção podia resultar apenas de um simples interesse pela novidade e pela diferença, e até por motivos de cariz económico-mercantil, mas podia ter sido também o prelúdio para uma conversão. Por exemplo, o senhor de Yamaguchi, que já havia feito muitas mercês aos padres da Companhia, tinha ainda doado uma casa feita de madeira de cedro, que já tinha sido sua residência, para igreja²²².

Com as ajudas monetárias os padres podiam tornar-se relativamente autónomos na criação das suas estruturas de apoio, já que podiam passar a ser eles próprios a escolher e a determinar a construção²²³, e/ou adaptação da sua casa, ficando menos susceptíveis às arbitrariedades das doações. A Companhia passou a poder comprar terrenos²²⁴ e imóveis²²⁵, e a alugar casas em seu nome²²⁶, para seu usufruto, libertando-se das condicionantes que as ofertas acarretavam. No entanto, isso não foi sinónimo de total liberdade de acção. Os missionários tiveram que recorrer algumas vezes a “testas de ferro”, cristãos seus amigos, que efectuassem a compra de imóveis em seu nome. Apesar de alguma liberdade de acção que usufruíam, os missionários permaneciam vulneráveis ao enquadramento social que os envolvia, continuando sujeitos a algum tipo de desconfiança e preconceito. Os casos registados prenderam-se essencialmente com problemas que tinham com a vizinhança. Se a sua presença não fosse bem-vinda, os seus vizinhos tentariam de tudo para os expulsar, ou então explorar ao máximo a sua presença. Em Nagasaki, por exemplo, os padres pretendiam adquirir algumas casas que se encontravam próximas das suas²²⁷, mas o seu vizinho não as queria vender pelo valor considerado mais justo, pensando que com este impedimento os padres considerassem

²²² Cf. Carta de Gaspar Vilela, Imori, 02.08.1565, CE, tomo I, fl. 190v;

²²³ “E dali se forão os padres por terra athe Yamaguchi [...] aonde acharão o Padre Cristovão Moreira, que lhes tinha feita huma caza de dous sobrados, a qual ainda não estava acabada”, *Historia de Japam*, IV, p. 316;

²²⁴ Cf. Carta de Cosme de Torres, Bungo, 7.11.1557, CE, tomo I, fl. 51v; Cf. Carta de Gaspar Vilela, Hirado, 29.10.1557, CE, tomo I, fl. 54;

²²⁵ Cf. Carta de Gaspar Vilela, Sakai, 15.09.1565, CE, tomo I, fl. 195;

²²⁶ Cf. Carta de Luís de Almeida, Fukuda, 25.10.1565, CE, tomo I, fl. 168;

²²⁷ Cf. Carta de Gaspar Coelho, Nagasaki, 15.02.1582, CE, tomo II, fl. 32v;

o valor incomportável de pagar, e tivessem que procurar outro local, deixando-o em paz. Mas como isso não se verificou, este japonês ao ver o forte interesse da Companhia na sua propriedade, procurou uma forma de rentabilização do seu investimento, inflacionando os valores de venda, procurando lucrar de forma muito óbvia com a especulação à volta dos edifícios²²⁸.

Os padres tinham uma aparente autonomia de acção, permanecendo o contexto social, político e económico determinante. Mesmo com o dinheiro na quantidade certa e o terreno no sítio mais propício e por eles escolhido, na construção do edifício, os missionários permaneciam inteiramente dependentes do apoio da comunidade onde se encontravam inseridos. Quer os materiais, quer os conhecimentos construtivos, quer a mão-de-obra, tinham que ser japoneses, logo só poderiam se aplicados os conhecimentos e instrumentos com os quais se encontrassem familiarizados. Aliás, como bem sabemos, o número de missionários no arquipélago não foi suficiente para o estabelecimento de comunidades de religiosos muito fortes, o que significou que, mesmo que entre os padres houvesse quem tivesse conhecimentos de arquitectura e construção, não tinha forma de o aplicar. Primeiro, seria extremamente difícil fazer a correspondência entre a arquitectura europeia e ocidental, que utilizava a pedra como material construtivo básico, e a nipónica, que usava a madeira, e segundo porque os recursos humanos disponíveis não conseguiriam compreender essa linguagem, uma vez que a sua base de conhecimentos era necessariamente distinta. Mesmo que todas as condições se encontrassem reunidas para aceitar um edifício de construção europeia, a sua efectivação seria assaz complicada, dada a falta de formação da mão-de-obra e de material de construção adequados. Para pequenos trabalhos de reparação e adaptação, contudo, o caso não foi diferente. As casas que recebiam precisavam, na maioria das vezes, de pequenas obras, mas os padres acabavam por ter que recorrer sempre ao exterior para resolução dos seus problemas construtivos. Enquanto as comunidades católicas eram pequenas, ou estavam ainda numa fase embrionária, foram os próprios fiéis que responderam a estas necessidades, sendo que o emprego de mão-de-obra mais especializada só apareceu mais tarde, quando os edifícios conheceram um engrandecimento na sua escala, logo exigindo maiores conhecimentos técnicos

²²⁸ Cf. Carta de Gaspar Coelho, Nagasaki, 15.02.1582, CE, tomo II, fl. 32v;

2.2 As igrejas, enquanto elemento unificador da comunidade cristã

A missão japonesa foi claramente um ponto de experimentação primordial para o desenvolvimento das ideias de aproximação e acomodação aos novos contextos culturais. Embora nos momentos iniciais se tenha sofrido de um certo excesso de optimismo, a realidade encarregou-se de conter essas expectativas. Assim, se se pensou que rapidamente o arquipélago nipónico poderia ficar coberto de igrejas, as dificuldades sentidas obrigaram a alguma serenidade, e que um espaço cristão fosse apenas erigido em contextos mais seguros e calmos, para uma plena afirmação da religiosidade estrangeira. Podemos afirmar com certeza que a edificação de qualquer espaço religioso só seria possível quando o contexto político e social assim o permitisse.

E, na verdade, a construção das igrejas e casas da Companhia de Jesus poderá, de alguma forma, assumir-se como uma gradação do estado em que se encontrava a missão. Pareceu-nos que os momentos em que encontrámos igrejas públicas e assumidas, não só no tecido urbano das cidades e vilas, mas também no quotidiano daquelas populações, foram os momentos mais fortes da presença cristã naqueles territórios. Assumir que se é cristão e que se tem uma rotina religiosa diferente da dos seus vizinhos, só seria possível se houvesse aceitação pelos restantes.

O peso que a componente arquitectónica tinha na missão jesuíta não se prendia apenas com o facto de ser uma forma de linguagem, um veículo para a promoção das ideias evangelizadoras da Companhia, mas também porque a igreja, enquanto espaço de culto, era um elemento agregador da comunidade. Esta revestia-se de duas funções concomitantes importantíssimas: por um lado, a de congregar a comunidade, que vê nesse edifício o símbolo da sua nova individualidade religiosa, e que se precisa de se reconhecer enquanto grupo, necessitando de um espaço onde se reunir e rezar, seja a simples casa de um cristão, seja uma igreja, mas um local onde todos pratiquem o mesmo rito e adorem o mesmo Deus; e por outro, a igreja funcionou como uma forma de propaganda que a Companhia pretendia encetar. Em momentos de acalmia sentiu-se uma tendência para a exteriorização aberta dos elementos identificadores da religião

católica. Os elementos que nos primeiros tempos da missão eram dados a conhecer apenas àqueles que recebiam o baptismo, os iniciados, nos tempos de acalmia foram mais facilmente partilhados com o exterior. As populações, sobre as quais estes estrangeiros exerciam uma enorme curiosidade, eram convidadas a visitar os espaços, onde os padres aproveitavam para expor diversos objectos, como relógios²²⁹, objectos mecânicos e quadros, todos eles carregados de exotismo aos olhos dos habitantes. Como veremos mais adiante, houve também toda uma troca e circulação de objectos de arte que tiveram um papel importantíssimo na consolidação da posição dos missionários jesuítas enquanto agentes culturais.

No entanto, e como já mencionámos anteriormente, o conceito de igreja nestes contextos era ainda muito difuso. As fontes não são constantes e unívocas na utilização deste conceito, e igreja era todo o espaço onde as missas podiam ser oficiadas, mesmo que os padres aí tivessem residência. Na Europa, as limites destes conceitos encontravam-se muito bem definidos, o que tornava difícil a aceitação destas diferenças pelos jesuítas europeus. Ainda mais quando a própria Companhia tinha estipulado de forma clara quais os procedimentos a ter aquando da construção de uma igreja ou residência²³⁰. Mas mais uma vez a realidade obrigou a uma reorientação na sua atitude e postura e, nem que fosse só pela distância a que se encontravam da Europa, qualquer projecto para uma uniformização arquitectónica da Companhia de Jesus no Japão, e mesmo na Ásia Oriental, sairia gorado.

Contudo, havia que encontrar uma forma de regular a presença dos missionários da Companhia naquele território, em particular no dizia respeito à forma como se deviam apresentar socialmente e nos espaços que deviam escolher para se instalarem. Não só para que a imagem a transmitir pela Companhia fosse uniforme e homogénea, mas também para que os padres tivessem como que um protocolo que pudessem seguir em caso de dúvida. Foi neste contexto que o texto do Padre Visitador Alexandre Valignano teve um papel fulcral, deixando-nos orientações preciosas para a compreensão do modo de estar dos padres e como estes viam os japoneses e a sua cultura.

²²⁹ " [...] elle os persuadia que viessem à igreja e, com pretexto de lhe mostrar hum relógio de horas que alli tinhamos pequeno, que pera os japões era cousa nova", *Historia de Japam*, II, p. 334;

²³⁰ Ver primeiro capítulo deste trabalho.

Durante a sua primeira visita ao Japão, em 1581, Alexandre Valignano redigiu um texto no qual definiu as formas de actuação a seguir pelos padres jesuítas que se encontravam em missão no Japão, conhecido como *Advertimentos e avisos dos costumes e catangues de Jappão*²³¹. Fundamentalmente, o texto tinha como intuito conceder aos padres os instrumentos sociais necessários sobre a forma como se deviam comportar perante determinadas situações, orientando-os quando houvesse dúvidas. O manuscrito contém bem explícito, nas suas primeiras linhas, o seu objectivo: "*huma das principais cousas que são necessarias em Jappão pera fazer o que os Padres pretendem [...] he saber tratar com os Jappoens de tal maneira que por huma parte tenham autoridade e por outra usem de muita familiaridade [...]. Por não se guardar isto em Jappão, ouve até agora tão notaveis erros [...]*"²³². Seguem-se importantíssimas recomendações acerca da maneira de andar, olhar, quando e como realizar as visitas, quem receber e, questão de maior relevância para a nossa análise, como construir e organizar as suas casas e igrejas.

Estas indicações pressupõem a existência de casas com alguma escala, dada a complexidade de regras sociais, e que deviam ser seguidas minuciosamente. As casas deviam ser todas à "*chara japão*", com portarias, *chanoyu*, e salas, *zaxiqui*, de forma que nunca uma visita japonesa pudesse sentir-se ofendida pelas condições que os padres lhes podiam oferecer. As salas de receber, por exemplo, deviam ter uma varanda com espaço suficiente para que todos se instalassem à vontade. No entanto, a recepção na varanda só poderia ser feita se a visita em questão já estivesse familiarizada com a casa e os padres, o que seria considerado desrespeitoso se tal não fosse o caso. No interior, poderiam ter uma mesa alta envernizada de vermelho ou preto²³³, onde os padres tomariam as suas refeições, e a qual seria dada ao Superior quando ali se encontrasse, mas a qual não poderia ser utilizada quando houvesse japoneses, o que obrigava a residência a ter vários tipos de mesas, consoante as qualidades de pessoas presentes. As zonas reservadas aos padres e irmãos deviam estar bem recolhidas e resguardadas

²³¹ Seguimos aqui a edição crítica de Joseph Franz Schutte, SJ, *Il Cerimoniali per i missionari de Giappone "Advertimentos dos Costumes e Catangues de Jappão" di Alessando Valignano*, Roma, 1946;

²³² Cf. *Advertimentos*, p. 120;

²³³ Certamente que se referem a mesas lacadas quando mencionam o facto de serem envernizadas (cf. *Advertimentos*, p. 146;

dos olhares dos visitantes, em especial nos colégios e seminários onde havia naturalmente mais gente da Companhia.

As cozinhas e despensas, e demais “*oficinas*” deviam ser todas também à maneira japonesa, porque isso permitia que a gestão corrente da casa pudesse decorrer da forma habitual não só para os japoneses que ali se encontrassem, mas também para os que trabalhavam para a missão. Os aposentos dos visitantes deveriam ser também da forma tradicional, com portas de correr, de madeira ou de papel. De notar a preocupação constante para que os interiores da casa, fossem eles dedicados aos hóspedes ou aos padres, permanecessem resguardados, e que o acesso pelo exterior fosse o menos franco possível. A portaria assumia, por isso, uma importância fundamental, como zona de triagem, funcionando como fronteira entre o interior e exterior, tal como era sua função num qualquer colégio ou residência da Companhia de Jesus na Europa. Associados à portaria deviam existir ainda uns *zaxiqui* que permitiam receber pessoas em funções temporárias, como os criados dos senhores que se encontravam de visita, ou com estadias de curta duração. Isto implicava que estas salas tivessem que estar equipadas para os receber da melhor forma, com armários, mesas e demais utensílios, para se “*concertarem coisas que não se podem nem devem fazer na cozinha*”²³⁴.

Por último, deviam ser ainda contempladas salas próprias onde os padres pudessem receber as mulheres, uma vez que os interiores das suas residências lhes estavam totalmente interditos. As reuniões que tivessem com gentios também deviam decorrer em lugar próprio, “*num zaxiqui mais apartado*”, recolhido e longe de distrações, e por isso nunca na igreja, por ser um local de constante agitação, com pessoas a entrar e a sair, e que podiam facilmente ouvir as conversas. Em geral, quaisquer edifícios sob tutela da Companhia deviam encontrar-se sempre muito limpos e em tudo o mais “*acomodar ao modo de proceder e costumes dos Japões*”²³⁵. Relativamente à construção das casas e igrejas, o Padre Visitador aconselhou que fossem seguidos todos os preceitos tradicionais ao modo de construir japonês, porque caso contrário “*nam se pode cumprir com as cortesias e agazalhos que com eles se fazem*”²³⁶. Se seguissem a arquitectura europeia, que para o Visitador era uma má arquitectura, muitos seriam os

²³⁴ Cf. *Advertimentos*, p. 278;

²³⁵ Cf. *Advertimentos*, p. 270;

²³⁶ Cf. *Advertimentos*, p. 270;

inconvenientes daí resultantes, na medida em que essa arquitectura estava muito distante das necessidades sociais japonesas, o que para Valignano seria um erro de estratégia, indo contra tudo o que havia sido definido e feito. O Padre foi mais longe e afirmou que *"em qualquer casa que se ouber de fazer, primeiramente se há de tratar com bons mestres japões, fazendo que fação sua traça, e porquanto, como tão bem sua fabrica hé tão diferente da que nós outros usamos [...] que não podemos nós outros por nos mesmos traça las tão bem"*²³⁷.

Todavia, esta aceitação aparentemente incondicional do modo de construir japonês continha algumas excepções. O padre considerou que havia pontos onde a Companhia não devia ceder e manter as suas características próprias, em particular no que respeitava à forma de construir das igrejas. Para estas, o Padre Visitador ordenava que *"guardasse o costume de nossa Europa"*, mantendo-se a *"capella polo comprido"*, ou seja, numa disposição longitudinal, numa maior aproximação à planta de cruz latina, com a capela-mor no topo, e não na horizontal, porque essa era a disposição dos templos japoneses, *"porque na forma das igrejas não convem imita-los, pois as suas são sinagogas de satanas e as nossas igrejas de Deos"*²³⁸. No entanto, o restante espaço seria organizado com *zaxiqui*, em torno da capela que, através das suas portas de correr, podiam fazer uma igreja de nave única e ampla, ou compartimentá-la segundo as necessidades, como a disposição de salas separadas para as mulheres para quando fossem assistir à missa. Os pátios deviam contemplar também uma pequena estrutura onde houvesse um tanque com água para lavar os pés e ainda umas latrinas, estruturas de apoio aos fiéis que fossem à igreja, já que os mais pobres normalmente andavam descalços e precisavam de lavar os pés antes de entrar nos edifícios.

Apesar de todas estas indicações, Valignano concluiu o seu texto chamando a atenção de que nada devia ser construído sem que fosse enviado um esboço do projecto ao Superior da missão do Japão, sobre o qual este deveria emitir a sua opinião, e no que achasse necessário enviaria para a Europa para respectiva aprovação. Contudo, o Padre Visitador sabia que a distância era um impedimento, e deixava ao critério dos responsáveis a decisão final sobre os projectos, *"especialmente aonde estão mais*

²³⁷ Cf. *Advertimentos*, p. 270;

²³⁸ Cf. *Advertimentos*, p.278;

*apartados e a ocasiões não dão tempo pera sperar, pera que tudo se faça bem e ordenadamente, de maneira que há de estar*²³⁹. Não podemos, no entanto deixar de notar que Valignano deixou em aberto qualquer orientação face aos interiores, chamando apenas a atenção da disposição da capela e das salas envolventes, mas em tudo o mais foi omissivo. Ficamos sem saber como é que as igrejas deveriam ser pensadas em termos decorativos, se havia algum tipo de cuidado especial relativamente à sua apresentação.

Perante estas recomendações traçadas pelo Padre Visitador, os missionários ficavam munidos de um conjunto de normas sobre os quais podiam apoiar decisões eventualmente polémicas acerca da forma das suas residências e igrejas. A variedade de espaços propostos para o correcto funcionamento destas estruturas de forma a cumprirem as regras sociais básicas tornava a sua concretização algo difícil. Os padres, perante os recursos disponíveis, não podiam cumprir escrupulosamente todos os preceitos enumerados no texto de Valignano. No entanto, há que notar que este manuscrito foi redigido cerca de trinta anos depois do início da missão, em que já se tinham ultrapassado os momentos eventualmente mais difíceis do seu arranque, e que a Companhia de Jesus tinha sido permitido atingir determinado patamar de exposição pública e aceitação. O contexto naquele momento em particular seria muito mais propício à concretização desses preceitos do que nas décadas anteriores, o que suportava e dava força às suas orientações, mas que só por si não obrigavam à sua rigorosa aplicação.

A edificação de uma igreja era, de facto, a expressão máxima, em termos físicos, que a religião católica podia assumir. A sua construção implicava que estivessem reunidas uma série de condições prévias, determinantes para o sucesso da empreitada. Primeiro que tudo, tinha que haver autorização por parte das autoridades para que a mesma fosse erigida, para que a sua exposição pública fosse devidamente sancionada. A sua localização e financiamento eram também factores fundamentais, embora nestes casos a Companhia conseguisse controlar mais situação, na medida em que a aquisição do terreno podia ter sido da sua responsabilidade, assim como a sua construção propriamente dita²⁴⁰. No entanto, nenhuma das etapas deste processo poderia decorrer sem a concorrência e apoio das comunidades, ainda mais quando os padres precisavam

²³⁹ Cf. *Advertimentos*, p. 280;

²⁴⁰ “[...] e assim em breve tempo se ajuntou grande quantidade de madeira mui fermosa, e com muitos officiaes se começou a igreja, pedindo me primeiro a traça de como a queria”, *História de Japam*, II, p. 142;

do seu apoio técnico e logístico para a concretização do projecto. Mas independentemente da autonomia que os padres haviam conquistado, o apoio financeiro externo continuava a ser fundamental para a sobrevivência da missão, e para a construção dos espaços religiosos em particular²⁴¹. E na verdade, os espaços mais emblemáticos, resultaram, em grande parte, deste apoio externo.

²⁴¹ "Estando huma vez falando com elle [Sangandono] me aconselhava que fizesse huma igreja na cidade de Sacai e que elle me prometia cem mil caxas para ajuda [...]", *Historia de Japam*, II, p. 43; "Querendo-se começar a fazer a igreja do Miaco, pera a ajuda da qual a sua [Jorge Yafeijidono] esmola foi huma das melhores. Não se contentando com isso, sabendo que era necessario gente pera assentar humas grandes pedras debaxo das columnas do edificio, elle foi de sua fortaleza, com obra de 40 a 50 pessoas a meter estas pedras todas dentro", *Historia de Japam*, II, p. 200;

2.3 O patrocínio das construções

Porventura as figuras mais importantes desta tendência foram os próprios Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi, que por si concederam à Companhia de Jesus não só terrenos muito bem localizados para a construção das suas igrejas e residências, mas também porque foram responsáveis por significativas doações em dinheiro.

Um momento importante foi a construção da igreja e residência de Azuchi, em 1580. À procura de um local mais apropriado para a instalação das casas da Companhia, o padre Organtino tinha apenas encontrado disponíveis terrenos junto ao quarteirão onde estavam instalados os ofícios mecânicos. Por ser esta uma cidade onde os nobres tinham as suas residências, era importante que o padre conseguisse um terreno, se não na mesma zona onde os senhores erigiam as suas casas, pelo menos o mais perto delas possível. Era de conhecimento comum que Oda Nobunaga não dava propriedades a templos, o que aparentemente dificultava ainda mais o mandato do jesuíta. Contudo, o padre Organtino solicitou directamente a Nobunaga um terreno e este deu-lhe um que tinha acabado de arranjar, no meio da lagoa, entre a sua fortaleza e a cidade, para grande espanto de todos, inclusive dos próprios missionários. Uma vez concedida a autorização e entregue o terreno, as obras de edificação podiam começar, concorrendo os cristãos com aquilo que pudessem ajudar²⁴².

Para a residência foi estabelecida uma disposição em altura, estando prevista, no piso térreo, a colocação das áreas dedicadas aos visitantes²⁴³, no primeiro piso ficariam instalados os padres, em cubículos, e o último estaria reservado para o seminário, que consistia, *grosso modo*, numa sala comprida e ampla. Apesar da intenção clara de separação dos espaços, para que o funcionamento do seminário não fosse perturbado pelo quotidiano da residência, e vice-versa, a flexibilidade que caracterizava a arquitectura nipónica encontrava-se bem patente – o segundo piso, que apesar de ser

²⁴² “[...] e logo começarão huns a dar prata, outros arroz, outros madeira e outros gente para trabalhar”, *Historia de Japam*, III, p. 192;

²⁴³ “Fizerão se em baixo huns zaxiquis mui acomodados e limpos de excellente madeira para agazalhar a gente de fora”, *Historia de Japam*, III, p. 193;

reservado ao padres, estava organizado *"com suas portas levadiças, como se uza em japão, que cada vez que quisessem agazalhar em cima os hospedes de mais qualidade, se podião de repente de tres ou quatro cubiculos fazer uma sala"*²⁴⁴, tal como o Padre Valignano aconselhava no seu manuscrito que estava então em elaboração. Apesar da versatilidade com que foi concebido o espaço, Nobunaga considerou-o ainda limitado e, aquando da sua visita ao edifício, mandou retirar uma série de casas adjacentes à igreja, para que esta ficasse mais *"desafogada"*, oferecendo ainda cerca de duzentos cruzados para que a obra fosse terminada em tempo útil. Mas um dos factos mais significativos desta construção foi a autorização, dada pelo próprio Nobunaga, de cobrir a casa com a mesma telha que tinha sido utilizada na sua fortaleza, ainda que não *"tinha ouro como tem a sua"*²⁴⁵. O emprego de coberturas em telha era algo raro e acessível apenas aos mais privilegiados, reservado a mosteiros e casas de senhores importantes, e foram muito poucos os casos registados de igrejas que as utilizaram. Esta ocorrência tem uma dupla importância, não só porque nos aparece a utilização da telha num edifício jesuíta, mas também por esta ter sido dada pelo próprio Nobunaga, que assim estava a destacar esta igreja, concedendo-lhe um estatuto diferenciado. Para os missionários, este gesto tinha um valor especial, por ser uma doação, e autorização, vinda de uma força política decisiva no panorama político-militar do império, que subliminarmente estaria a sancionar a sua presença no arquipélago. A igreja propriamente dita foi construída depois, e a um ritmo sujeito às disponibilidades de materiais de construção.

Outra concessão com relevância política foi a de Toyotomi Hideyoshi, ainda antes da publicação do édito de 1587. Este ofereceu ao padre Organtino um terreno com *"60 braças de comprido e perto de 50 de largo"*, em Osaka, aparentemente muito cobiçado pelos habitantes da zona. Esse terreno permitia que os padres pudessem não só construir a sua casa e igreja, contíguas, mas plantar muitas árvores ao seu redor e ficar relativamente resguardados, uma vez que o terreno se implantava em lugar alto e com uma das frentes virada a um rio²⁴⁶, e relativamente distantes dos núcleos urbanos mais próximos²⁴⁷.

²⁴⁴ Cf. *Historia de Japam*, III, p. 193-194;

²⁴⁵ Cf. *Historia de Japam*, III, p. 197;

²⁴⁶ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 36-37; cf. carta de Luís Fróis, Nagasaki, 02.01.1584, CE, tomo II, fl. 104;

²⁴⁷ Por informação acerca da localização dos templos

A par destes senhores de relevante importância política, houve naturalmente outros que apoiaram a causa jesuíta, também eles gentios. Alguns demonstraram bastante zelo na concretização dos desejos mais imediatos da missão, em particular na sua vertente arquitectónica. O senhor de Shimabara, por exemplo, apoiava abertamente os padres e todos aqueles que se fizessem cristãos, concedendo mesmo um terreno, que *"antigamente havia sido fortaleza"*, afastado da povoação, circundado por um bosque de um lado, e pelo mar por outro²⁴⁸, o suficiente para os padres e os cristãos deixarem de ser assediados pelos *"bonzos"*, situações que eram recorrentes e que perturbavam o bom funcionamento da missão. E para que a igreja pudesse ser erigida com o menor gasto possível para os missionários e respectiva comunidade, o mesmo senhor canalizou a renda das cerca de sessenta casas, que estavam perto do campo, para a sua construção, mandando ainda terraplenar a propriedade e oferecendo toda a madeira necessária, para além por a seu cargo a orientação e organização de todo este trabalho, dando inclusive *"as traças das obras que se havião de fazer"*²⁴⁹. Este *tono* não era cristão, embora pelos favores feitos e pela sua obra, fosse visto como se fosse já baptizado²⁵⁰.

Outro senhor que também concedeu uma importante base de sustentação da missão jesuíta foi o *dáimio* de Bungo. Este deu aos padres, em Usuki, um terreno para construírem uma igreja, não muito longe da fortaleza e, segundo o padre Luís de Almeida, num dos melhores lugares da cidade. Uma vez que o terreno se encontrava numa colina junto ao mar, este tinha que ser aterrado e nivelado, e para o qual foi necessário recorrer a considerável mão-de-obra. *"E depois por ordem do Padre Cosme de Torres fizemos alli a melhor igreja que então havia no Japão, posto que pequena, com seo zaxiqui, id est, camara, mui limpa e bem consertada"*²⁵¹.

A concessão de casas e terrenos nas proximidades das casas dos senhores e das respectivas fortalezas também foi uma constante. Os espaços consignados não eram por vezes das dimensões desejadas, mas os padres procuraram sempre encontrar uma

²⁴⁸ Cf. Carta de Luís Fróis, Shimabara, 15.11.1564, CE, tomo I, fl. 157v;

²⁴⁹ "[...] gastou naquelle trabalho duzentos homens vinte dias continuos, por haver nele mui grandes pedras que era necessario tirá-las fora; das quaes mandou fazer hum caes à porta da igreja, aonde podessem chegar as maiores embarcações. Fez também uma ponte de mui fermoza madeira que vinha do meio do logar quazi até à porta da igreja" (cf. *Historia de Japam*, I, p. 315);

²⁵⁰ Cf. *Historia de Japam*, I, p. 315;

²⁵¹ Cf. *Historia de Japam*, II, p. 63;

forma de conciliar as suas necessidades com o que o pré-existente lhes podia proporcionar, como foi o caso de uma igreja construída numa fortaleza, "*a qual he de 9 braças de comprido e 3 e meia de largo*" e que, apesar de ser pequena, os padres conseguiram instalar os vários espaços que precisavam, como capela, sacristia, aposentos para os padres, irmãos e quem se encontrasse com eles²⁵². Mesmo quando não conseguiam conter tudo dentro do mesmo espaço, havia a possibilidade de construir um pequeno edifício adjacente, que permitiria, por exemplo, alojar os padres quando estes se encontrassem de visita à comunidade²⁵³.

A concessão de terrenos nem sempre era livre de constrangimentos. O facto de determinado senhor ter oferecido certo local para a construção de uma casa ou igreja, não significava que esse espaço podia permanecer indefinidamente à espera de ocupação efectiva. Os padres chegavam a sofrer pressões para ocupar rapidamente os terrenos e propriedades que lhes tinham sido oferecidas, em particular por senhores não cristãos. Mesmo que em determinado momento não houvesse dinheiro para despender na edificação de uma igreja, os missionários sentiam-se obrigados a procurar uma solução, na iminência de deixarem de ter direito à oferta. Como estas doações nem sempre eram pacíficas e livres de comentários maldosos por parte da comunidade não convertida, o donos dos ditos terrenos sentiam-se também eles pressionados a obrigar os padres a ocuparem os sítios. A solução passou, nalguns casos, pela passagem da casa que os padres já tinham noutro lugar da cidade, para o local em causa, casas essas que reformariam depois, quando tivessem dinheiro²⁵⁴, ou então o caso que já relatámos da colocação de cruzes.

Naturalmente que a grande maioria dos patrocinadores da construção de igrejas foram senhores já baptizados, ou num processo de aproximação. Enquanto os não convertidos podiam sempre tentar conciliar a presença dos padres com interesses eventualmente mais mercantis, o ponto de partida de alguém já inserido na comunidade cristã era necessariamente outro, mais pessoal e subjectivo. Voltamos a encontrar aqui os mesmos passos que para os anteriores, ou seja, também estes senhores apoiavam os

²⁵² Cf. *Historia de Japam*, II, p. 57;

²⁵³ "E junto da igreja fez hum apouzeno para, quando alli hia o padre vizitar os christãos ou os Irmãos a pregar, se agazalharem", *Historia de Japam*, II, p. 416;

²⁵⁴ Cf. Carta de Luís Fróis, Kochinotsu, 31.10.1582, CE, tomo II, fl. 59v;

padres e o seu trabalho através da concessão de terrenos, e de edifícios para posterior adaptação, com ajuda financeira para a sua construção, mas também com apoio logístico e de géneros. Os financiamentos funcionavam tanto de forma directa, com a entrega automática dos quantitativos combinados, como de forma indirecta, em que a Companhia podia receber pagamentos de foros de determinadas casas, devendo daí retirar o dinheiro necessário para a empreitada²⁵⁵.

E para além do financiamento directo da obra propriamente dita, estes senhores procuravam que a mesma tivesse forma de subsistir posteriormente, concedendo-lhes rendas para a sua posterior manutenção²⁵⁶. E no caso de não ser possível aos missionários construir uma igreja na povoação, fosse por dificuldades financeiras para a aquisição do terreno, fosse porque o clima político não era o mais propício, a mesma podia ser erigida por sua inteira responsabilidade na sua casa²⁵⁷, mesmo que isso significasse abdicar de maior conforto para si e para a sua família²⁵⁸. Este sentimento aparece-nos como uma constante ao longo das fontes que analisámos. De facto são muitos os exemplos de abnegação destes recém-convertidos à fé cristã que se sujeitavam a situações difíceis, procurando ajudar no que estava ao seu alcance para a consolidação da Igreja nos seus territórios. Notamos também que havia um desejo constante pelo melhoramento progressivo das condições dos missionários, na busca de casas e terrenos maiores, mesmo quando os padres já se encontravam relativamente bem instalados²⁵⁹.

Contudo, a construção de uma igreja podia também ficar da inteira responsabilidade de um senhor, que a mandava edificar para si, para a sua comunidade,

²⁵⁵ “[...] e assi fez huma doação em que dava aos padres obra de setemta moradas de casas, que estavam junto do campo, que lhe pagassem foros pera a igreja que se hade fazer, e assi todos estes moradores são obrigados a servir a igreja [...]”, Cf. Carta de João Fernandes, Yokoseura, 17.04.1563, CE, tomo I, fl. 125v;

²⁵⁶ “[D. Bartolomeu mandou construir uma grane igreja ao pé da sua fortaleza] e de effeito logo a fez dando alguma renda a mesma igreja e sincoenta taes em prata para se lhe fazer hum retabulo de invocação de São Bartholomeo”, *Historia de Japam*, II, p. 430;

²⁵⁷ “[...] e fez huma igreja em sua caza para que os christãos pudessem ouvir missa e os gentios a pregação” *Historia de Japam*, III, p. 53; “Dedicou o velho, em sua caza, que hé muito fermoza, duas camaras grandes, as melhores que tinha, para entretanto aquilo servir de igreja”, *Historia de Japam*, III, p. 327; “”

²⁵⁸ “[padre reitor tinha pedido uma casa para servir de igreja enquanto não se construisse a definitiva, mas Adrião respondeu]: não he necessario hi-la buscar mais longe, eu acabei agora huma caza nova arreoada para me agazalhar nella com mulher e filho [...]. E logo se sahiu dela e consertando-a de maneira que pudesse servir de igreja, e elle se foi meter por entretanto em huma bem pobre, estreita e mal aparelhada caza com sua familia”, *Historia de Japam*, IV, p. 71;

²⁵⁹ “[Simeão Codera Quambioyedono] tem um coração grandiozo, pareceo-lhe pouco o chão que o Padre lhe pedia, dizendo que aonde quizesse lhe mandaria dar naquella cidade quarenta braças em quadro”, *Historia de Japam*, IV, p. 277;

mas essencialmente para que os padres quando ali fossem tivessem já um sítio digno onde pudessem ficar e officiar as suas missas²⁶⁰. Era também comum que um grupo de cristãos comprasse um terreno, mesmo que naquele momento não houvesse forma de concluir a obra, ficando esta para quando o desafogo financeiro fosse maior²⁶¹. No mesmo nível de importância das ajudas económicas, e da doação de terrenos, estava a concessão de mão-de-obra. Na maioria dos casos o dinheiro angariado não era suficiente para cobrir a compra do terreno, se fosse o caso, do material de construção e ainda da mão-de-obra. Sempre que foi necessário ajudar na construção de uma igreja, de forma a acelerar a sua edificação, era normal que a comunidade se organizasse para ajudar, quer na questão construtiva, quer em termos logísticos. Esta movimentação podia estender-se para fora das suas próprias fronteiras, havendo casos em que se partiu em auxílio de outras comunidades em aldeias ou vilas limítrofes²⁶². Geravam-se importantes movimentos de solidariedade entre as várias comunidades católicas, e de casos isolados de cristãos japoneses que passaram a dedicar-se em regime de quase exclusividade à supervisão das obras de construção e adaptação de igrejas católicas. Por exemplo, um dos responsáveis pela construção da igreja da Misericórdia de Nagasaki, Justo, depois de concluída esta obra, foi orientar a construção da igreja e seminário de Osaka e a casa de Sakai²⁶³. Ou ainda o caso do senhor de Arima que queria fazer uma igreja, solicitando ao padre autorização para orientar a sua construção, dizendo que queria que fosse feita de modo e grandeza de forma que agradasse aos padres. O resultado final consistiu numa igreja de três naves com varandas ao redor, *"grande e formosa, ficando tudo num lugar bem acomodado, junto ao mar e perto da fortaleza"*²⁶⁴.

D. Agostinho²⁶⁵ foi outro dos senhores que partiu em auxílio dos padres em alturas de necessidade. Após o édito de 1587, a missão ainda se encontrava

²⁶⁰ Cf. *Historia de Japam*, II, p. 209;

²⁶¹ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 34;

²⁶² "[...] era necessário gente para concertar o chão vierão 24 de cavalo, com mais de 100 trabalhadores com seus instrumentos e aparelhos, e fizerão hum ferozo terreiro para a igreja, a qual está no melhor sitio deste logar", *Historia de Japam*, II, p. 141; "Era tão grande o desejo que el rey Francisco tinha de ver acabada esta igreja, que de proposito mandou vir muitos carpinteiros do Miaco para trabalharem nela", *Historia de Japam*, III, p. 166;

²⁶³ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 122. Gauvin Bailey considera que Justo, ou Justino Kazariya, era um arquitecto formado, e que por isso ajudou tanto na construção de muitas das igrejas da Companhia no território (Cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 63);

²⁶⁴ Cf. Carta Anua de 1600, Nagasaki, 25.10.1600, BA, 49-IV-59, fl. 17;

²⁶⁵ Nome de baptismo de Konishi Yukinaga;

desorganizada, procurando abandonar a clandestinidade a que tinha sido obrigada, e reaver da melhor forma possível as suas antigas casas e igrejas, nos casos em que isso ainda fosse possível. Na hipótese de não se conseguirem recuperar os edifícios, havia que batalhar por novos apoios, fossem eles financeiros ou materiais. D. Agostinho foi sensível ao apelo do padre Organtino e concedeu-lhe um terreno para construir uma casa e igreja, ficando esta num sítio com mais de 40 braças em quadro, cheio de arvoredo em redor, e com muitas árvores de fruto, de pêras, figos e laranjas, dentro da cerca, estando também autorizada a colocar telha na cobertura²⁶⁶.

No entanto, os padres queixavam-se de que, apesar de toda a ajuda recebida, nunca nenhum senhor tinha tomado nas suas mãos a responsabilidade de fazer uma casa formada para a Companhia, com sua igreja e tudo o mais que fosse necessário. A explicação residia, a seu ver, por serem todos cristãos recentes e porque viviam em guerras constantes, o que lhes deixava pouca disponibilidade financeira e de tempo, e porque a perseguição aos cristãos já durava há muito tempo, significando que também deveria ser difícil acompanhar o ritmo a que eram destruídos os edifícios²⁶⁷.

Mas as ajudas partiam de todos os quadrantes sociais. Sem dúvida que as pessoas melhor colocadas socialmente tinham mais possibilidades de disponibilizar dinheiro e bens imóveis, mas com igual peso devemos encarar os apoios concedidos pela comunidade cristã em geral, que mais uma vez podiam consubstanciar-se em dinheiro, material de construção, mão-de-obra²⁶⁸ e géneros. No caso das cidades e portos onde atracavam as naus provenientes de Macau, ou onde existissem portugueses, estes também contribuíam para a construção das igrejas dos padres jesuítas, geralmente em dinheiro²⁶⁹.

E se o senhor também podia patrocinar uma construção por si, independente de uma qualquer solicitação pelos missionários, também as comunidades podiam abraçar um projecto desse tipo, e construir uma igreja e/ou casa para se reunirem, esperando

²⁶⁶ Cf. Carta de Luís Fróis, Shimonoseki, 17.10.1586, CE, tomo II, fl. 181v; cf. *Historia de Japam*, V, p. 240;

²⁶⁷ Cf. Carta Ânua de 1600, Nagasaki, 25.10.1600, BA, 49-IV-59, fl. 16v;

²⁶⁸ Cf. Carta de Luís de Almeida, Bungo, 01.10.1561, CE, tomo I, fl. 86;

²⁶⁹ Cf. Carta Ânua de 1600, Nagasaki, 25.10.1600, BA, 49-IV-59, fl. 12;

que um padre um dia os pudesse visitar, officiar as missas, ouvir confissões e baptizar²⁷⁰. O padre podia inclusive nomear um responsável pela igreja enquanto estivesse ausente²⁷¹. Depois de construída e adaptada, o uso de uma igreja podia ser relativamente intenso, no caso de centros urbanos mais relevantes, mas também podia ficar em relativo abandono, caso os padres ou irmãos demorassem algum tempo a regressar. As fontes demonstram com assaz insistência que não havia padres para assistir a todas as igrejas entretanto erigidas no território, e era importante encontrar uma forma de promover a sua manutenção. A comunidade, mais uma vez, tomou o assunto em mãos, ao assegurar a igreja como local de encontro regular, podendo delegar em determinada pessoa dentro da comunidade a responsabilidade da sua conservação, à semelhança de um sacristão, ou ainda deixar essa tarefa a cargo de uma confraria e dos seus mordomos²⁷², que teriam a obrigação de manter a igreja "*sempre varrida e limpa*"²⁷³.

A par das igrejas públicas, abertas a todos os membros da comunidade, era relativamente comum a construção de capelas privadas e pequenos oratórios domésticos. Ainda que tivessem sido de maior recurso em alturas de perseguição, por se poder erigir no interior das residências, longe do olhar público, este tipo de estruturas foi contemplado tanto para importantes residências senhoriais²⁷⁴, como para casas mais modestas. Apesar das diferenças sociais constatamos a necessidade, quer de populares, quer pessoas de estatuto social mais elevado²⁷⁵, em erigir pequenos altares ou capelas, onde se pudessem reunir ou recolher para momentos de devoção privada.

²⁷⁰ "Os christãos do Miaco por estarem sem igreja e sem padre com que se consolassem pola festa do Natal, alugarão uma casa onde secretamente se ajuntarão [...]", Carta de Luís Fróis, Sakai, 30.06.1566, CE, tomo I, fl. 207v;

²⁷¹ Cf. Carta de Aires Sanches, Shiqui, 13.10.1567, CE, tomo I, fl. 248v;

²⁷² Cf. João Paulo Oliveira e Costa, "The Misericordias among japanese christian communities" in *BPJS*, vol. 5, Dec. 2002, pp. 67-79. Na igreja nipónica havia gente que tinha como função principal a manutenção das igrejas, os kambo, denominação que tinha sido retirada da hierarquia budista, e que significava alguém que tomava conta dos edificios dos templos e dos fiéis locais no lugar no monge budista, quando este se encontrava ausente, por isso em total semelhança com o caso cristão (cf. Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*, Leiden/Boston/Koln, Brill, 2001, p. 26);

²⁷³ Cf. Carta de João Fernandes, Yokoseura, 17.04.1563, CE, tomo I, fl. 116;

²⁷⁴ "[D. Francisco tinha construído umas casas novas para si] e nellas hum fermozo oratorio, ou capella pera ouvir missa solene [...]", carta de Luís Fróis, Nagasaki, 02.01.1584, CE, tomo II, fl. 97;

²⁷⁵ Cf. Carta Anua de 1600, Nagasaki, 25.10.1600, BA, 49-IV-59, fl. 43v;

2.4 As igrejas mais importantes da missão: Nossa Senhora da Assunção de Kyoto e das Onze Mil Virgens de Nagasaki

Apesar da proliferação de igrejas e casas da Companhia de Jesus por todo o território nipónico, os melhores e mais completos exemplos de construções religiosas jesuítas foram eventualmente as igrejas de Nossa Senhora da Assunção de Kyoto e a de Nagasaki. O destaque dado prende-se naturalmente no facto de se encontrar maior informação acerca das suas edificações, e vicissitudes, mas também porque foram as igrejas erigidas pelos jesuítas nas cidades mais relevantes para a missão, questões que decorrem naturalmente uma da outra.

A igreja de Nossa Senhora da Assunção de Kyoto, conhecida pelos japoneses como *Nanban-Ji*²⁷⁶, foi construída em 1575. Até então encontravam-se os padres confinados a uma pequena ermida em “Miaco de Baixo”²⁷⁷, que o padre Gaspar Vilela tinha comprado a um monge budista, e cujo estado de conservação era à data bastante precário²⁷⁸, e que não permitia receber visitas condignamente que, como sabemos, não era uma questão de somenos importância. Foi então que se decidiu levantar uma igreja nova, num aproveitamento consciente de um momento de acalmia política. Esta obra foi da responsabilidade de seis senhores cristãos²⁷⁹, que procuraram proporcionar todas as condições necessárias para a realização do projecto. Dario Takayama foi o primeiro dos baptizados a tomar conta das operações, tendo sido ele o responsável pela “*traça*” da igreja²⁸⁰, ou seja, pela escolha do seu modelo arquitectónico, organizando os

²⁷⁶ *Nanban-Ji* significa templo dos Bárbaros do Sul. A igreja recebeu a invocação de Nossa Senhora da Assunção por ter sido inaugurada no dia 15 de Agosto de 1575, dia de Nossa Senhora da Assunção e por ter sido nesse dia que São Francisco Xavier tinha chegado ao Japão (cf. Carlos Francisco Moura, *O Namban-Ji, Templo dos Bárbaros do Sul, Kyoto (1576)*, Macau, Imprensa Nacional, 1976, pp. 5-6);

²⁷⁷ Kyoto e Miyaco estavam divididas em dois pólos devido à devastação da guerra civil.

²⁷⁸ “já era tudo tão velho, sujo e podre [...] e a hermidazinha estava fundada sobre 4 esteos, os tres quebrados e um torcido”, *História de Japam*, II, p. 432;

²⁷⁹ Dario Tacayamadono, Jorge Iuquijafeni, Justodono Meocam, Leão, Simão Yquepidafungodono, e finalmente Filipa Quitadono, uma “*matrona insigne*”, Cf. Carta de Luís Fróis, Usuki, 09.09.1577, CE, tomo I, fl. 387;

²⁸⁰ Carlos Francisco Moura considera, no entanto, que o autor do projecto teria sido o Padre Organtino Gneccchi, tendo Dario apenas como consultor técnico (cf. Carlos Francisco Moura, *O Namban-Ji, Templo dos Bárbaros do Sul, Kyoto (1576)*, Macau, Imprensa Nacional, 1976, p. 6); contudo, pela forma como foram desenvolvidos os trabalhos de construção, e tendo em conta o pouco conhecimento que o padre jesuíta teria sobre a construção japonesa, não nos parece possível que tenha sido ele o responsável pela edificação. Tal como numa relação entre arquitecto e

carpinteiros, e escolhendo os materiais necessários, nomeadamente a madeira, em cuja separação e selecção esteve directamente envolvido²⁸¹. Outro que foi em auxílio dos padres nesta construção foi Jorge Yaheiji, que partiu para Kyoto com 40 a 50 homens para trabalharem na obra, para além das várias doações em ouro, prata e mantimentos vários que já tinha disponibilizado. Até os menos abastados desejavam fazer parte deste empreendimento e procuraram ajudar da forma mais acessível, fosse com simples esmolas em dinheiro²⁸², ou com armas e selas de cavalos, cujo lucro da venda revertia para a obra, na manufactura dos *tatami* necessários para cobrir o chão da igreja²⁸³, ou mesmo na simples tarefa de saciar a fome e sede dos trabalhadores. A concretização deste objectivo específico, que era a construção da igreja, apelava à colaboração de todos, fossem eles mais importantes, mais ricos, ou mais anónimos e menos abonados. Na medida em que o edifício assumia um carácter simbólico, em que nele se deviam rever e identificar os novos cristãos, todos participavam em conjunto da forma que podiam para a concretização de um objectivo comum.

No entanto, como o espaço disponível para a igreja não era suficiente, e não tinham outro local perto onde pudessem fazer a residência, os padres viram-se obrigados a rentabilizar o que tinham e decidiram construir em altura, ficando a igreja no primeiro piso²⁸⁴, com dois pisos mais por cima. Esta aparente inovação levantou uma série de alarmes, com os vizinhos gentios a fazerem queixa às autoridades, alegando que não havia na cidade casas com aquela altura, que os monges budistas nunca construíram os seus templos em altura, e que o interior das residências envolventes ficaria ameaçado, passando os padres a ter vista privilegiada para os quintais e jardins onde as mulheres costumavam passar o dia. A resposta às suas acusações não se fez tardar, rebatendo-se todos os pontos nela contidos – que havia casas bem mais altas do que as em questão, que os monges não tinham necessidade de o fazer porque as suas propriedades eram

encomendador, certamente que o missionário terá veiculado as suas necessidades ao responsável pela obra, que procurou responder da forma possível e mais adequada.

²⁸¹ “[...] e tomou a seu cargo a madeira que mais importava, que erão as columnas [...] e não quis fiar isto de nenhuns criados seos, mas elle em pessoa somente com 4 ou 5 homens de cavallo se foi a huns montes a cortar madeira”, *Historia de Japam*, II, p. 433;

²⁸² “[...] derão para esta fabrica da igreja do Miaco dous mil e quinhentos cruzados em ouro e prata”, *Historia de Japam*, II, p. 437;

²⁸³ “Huma fidalga viuva e velha, de nome Martha, tomou a seo cargo mandar fazer à sua custa os tatamis para a igreja e cazas, importavam em mais de cem cruzados, não sendo ella rica”, *Historia de Japam*, II, p. 436;

²⁸⁴ “Apesar de pequena, era bem alegre e bem acabada” (cf. carta de Gaspar Coelho, Nagasaki, 15.02.1582, CE, tomo II, fl. 32v.)

sempre grandes e espaçosas, e que relativamente à devassa dos interiores, uns balcões poderiam preveni-lo, no caso do mesmo se verificar efectivamente²⁸⁵. Mais tarde, a igreja recebeu um sino que tinha sido retirado de um “*sumptuoso mosteiro dos inimigos*”²⁸⁶, e cujo transporte e montagem tinham sido da iniciativa de um cristão.

A aparente excepcionalidade desta construção ficou registada num leque, datado de finais do século XVI²⁸⁷, e que representa exactamente o Templo *Nanban-Ji* de Kyoto, onde podemos ver a edificação em altura, que se destaca claramente dos restantes edifícios, não só pela sua altura, mas também porque os seus telhados se encontram realçados a preto. Conseguimos assim perceber de que forma se encontrava organizado o conjunto de edifícios sob tutela dos jesuítas, já que depreendemos que todos os que se encontram realçados lhes pertencem. Por outro lado, a presença das figuras dos padres, com as suas reconhecidas vestes pretas, denunciam também a apropriação daqueles edifícios. A Companhia tinha assim um pequeno complexo, com a igreja, edifícios anexos e uma pequena cerca, exactamente onde os padres são representados. Este conjunto tem também a particularidade de mostrar quão resguardado estava da rua, sendo o acesso faseado, por meio de dois pórticos. No entanto, não é aqui visível o sino que as fontes nos dizem ter sido colocado.

Em 1605, esta igreja encontrava-se em mau estado de conservação, para além de ser já muito pequena para acolher a comunidade crescente. Sentindo-se necessidade de melhorar as instalações, foram então reunidos esforços para a construção de uma nova, projecto que juntou cristãos e gentios²⁸⁸, que contribuíram da forma habitual, com dinheiro, mão-de-obra e materiais. No entanto, esta teria sido construída ao “*modo nosso*” que, como veremos, não significava que a construção fosse efectivamente à maneira europeia. Ao aplicarem esta definição, os padres pretendiam veicular a ideia de que o espaço estaria concebido de uma maneira muito próxima aos preceitos básicos da arquitectura jesuíta. Tal como tinha ficado definido no manuscrito do Padre Valignano, havia que conduzir a concepção do espaço religioso o mais próximo possível da forma

²⁸⁵ Cf. *Historia de Japam*, II, p. 434;

²⁸⁶ Cf. Carta de Luís Fróis, Usuki, 09.09.1577, CE, tomo I, fl. 391v. Este sino, segundo o artigo de Carlos Francisco Moura, foi guardado no templo Myoshin-Ji, após a destruição da igreja no séc. XVII (cf. Carlos Francisco Moura, *O Namban-Ji, Templo dos Bárbaros do Sul, Kyoto (1576)*, Macau, Imprensa Nacional, 1976, p. 9);

²⁸⁷ Ver figs. 7 e 8;

²⁸⁸ Uma das capelas laterais da igreja foi mesmo mandada construir por uma senhora gentia (cf. Carta Anua de 1605, Nagasaki, 20.03.1605, BA, 49-IV-59, fl. 367v);

européia, o que neste caso significava que a estrutura devia ser o mais próxima possível da noção de nave, cruzeiro²⁸⁹, capela-mor e capelas laterais.

A capela-mor tinha sido pintada e forrada a ouro, e o respectivo retábulo, que preenchia a capela na sua totalidade e altura²⁹⁰, era composto por inúmeros quadros²⁹¹, todos eles a óleo²⁹², representando a Ascensão de Cristo e os Apóstolos, "*obra boa e bem acabada*", enquadradas por colunas "*e tudo o mais ao modo da Europa*". As capelas laterais, não sabemos em que número, tinham sido também guarnecidas com quadros e pequenos retábulos, um deles representando o aparecimento de Cristo a Santo Inácio²⁹³. Em 1608 foi colocado um púlpito, também ele ao modo europeu, de manufactura de um irmão da Companhia, cujo resultado final impressionou os japoneses, desenvolvendo nestes um maior respeito pela qualidade das obras europeias e da habilidade dos *nanban-jin* para construir²⁹⁴.

Outra igreja que mereceu óbvio destaque na documentação produzida pela Companhia de Jesus foi a de Nagasaki, a sua casa mãe no Japão desde 1587. Esta tornou-se na principal igreja em território japonês depois do colapso da casa de Bungo e morte de Otomo Sorin, que durante trinta anos foi um dos seus principais sustentáculos. Assim, em 1587 os órgãos do governo da missão japonesa transferiram-se para a região ocidental de Kyushu e Nagasaki, cidade cristã e porto onde fundeava a nau do trato, tornou-se naturalmente na sede da Igreja e aí residirá depois o bispo de Funai.

As primeiríssimas edificações não deviam ser muito diferentes do que já relatámos a propósito de várias missões periféricas, ou seja, pequenas e anónimas construções. Até 1584, a igreja tinha sido já aumentada duas a três vezes, mas o número de pessoas que concorriam ao edifício para celebrar a missa e ouvir pregações continuava a aumentar devido ao rápido crescimento da população da cidade. Em momentos de maior afluência, isto significava que muitos dos fiéis que ali se deslocassem acabavam por ficar fora da igreja. Segundo os relatos, eram muitas as

²⁸⁹ A igreja era considerada tão grande que, fora o cruzeiro, só no corpo principal cabiam duas mil pessoas.

²⁹⁰ Cf. Carta Ânua de 1606, Nagasaki, BA, 49-IV-59, fl. 434v-435;

²⁹¹ Cf. Carta Ânua de 1606, Nagasaki, BA, 49-IV-59, fl. 382;

²⁹² A técnica da pintura a óleo era, para os japoneses, algo inédito, que nunca tinham visto e que se pasmavam muito.

²⁹³ Cf. Carta Ânua de 1606, Nagasaki, BA, 49-IV-59, fl. 442v;

²⁹⁴ Cf. Carta Ânua de 1608, de João Rodrigues Girão para Cláudio Acquaviva, Nagasaki, 14.03.1609, ARSI, *Jap-Sin* 56, fls. 57v;

peessoas que se acotovelavam para ver quem chegava mais perto para no momento da abertura das portas conseguirem entrar primeiro, e por isso arranjar lugar no interior. Perante estas condições, revelou-se urgente e necessária a construção de uma igreja maior. Dadas as características especiais de Nagasaki, em particular as económicas, não queriam os padres que o símbolo máximo do Cristianismo naquelas paragens fosse menor em grandeza e sumptuosidade que a dos mosteiros budistas. Por isso, o seu financiamento foi dividido entre a Companhia, que retirou do fundo das esmolas cerca de dois mil cruzados, e os cristãos, que contribuíram com mais cinco mil cruzados, para além da madeira e mão de obra²⁹⁵.

Em 1587, no rescaldo do édito anti-cristão, e na intenção de que os jesuítas abandonassem o arquipélago, Hideyoshi prometeu dar a igreja a um gentio, e que essa fosse transformada num armazém²⁹⁶. No entanto, manteve-se na posse da Companhia, porque só em 1592 é que a igreja e as respectivas casas foram desmanteladas e a sua madeira enviada para Nagoya. Os padres que sempre tinham pensado estar relativamente a salvo das turbulências do resto do território, por ser Nagasaki um porto comercial importante, viram com alguma aflição a destruição das suas casas²⁹⁷. Passado algum tempo foi possível aos padres levantar uma pequena igreja, que não era naturalmente tão grande e sumptuosa como a anterior, mas que servia para solucionar as necessidades mais prementes. A igreja tinha adossado um piso de cubículos para habitação dos padres, por cima de algumas oficinas, e nas quais foi utilizada a madeira que se tinha guardada em Katsuza²⁹⁸.

Mas os padres desejavam uma igreja maior, e pugnaram pela recuperação de um terreno grande dentro da cidade, que lhes havia pertencido. Conseguiram juntar cerca de dois mil taéis, entre esmolas dadas pelos senhores e pelos portugueses²⁹⁹, e o dinheiro do orçamento próprio da Companhia, que serviu também para a aquisição de madeira necessária, que se veio juntar à que tinha sido guardada. Estava projectada uma igreja com 31 braças de comprimento, entre a capela e o corpo, e 13 braças de largo, com três naves e varandas a toda volta, *"da maneira que se usa em Japão, por ficarem assim*

²⁹⁵ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 120-121;

²⁹⁶ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 419;

²⁹⁷ Cf. *Historia de Japam*, V, p. 420;

²⁹⁸ Cf. *Historia de Japam*, V, p. 454;

²⁹⁹ Cf. Carta Ânua de 1600, 25.10.1600, BA 49-IV-59, fl. 7v;

mais cómodas e aprazíveis aos olhos dos japoneses". A obra final, que ficou conhecida como Igreja das Onze Mil Virgens, tendo como invocação Nossa Senhora da Assunção³⁰⁰, foi, no entanto, reduzida no seu tamanho, em grande parte por causa da implantação do terreno, em local instável, numa ribanceira sobre o mar. Na reformulação do projecto, a igreja passou a ter 24 *tatami* de comprimento³⁰¹ e 12 *tatami* de largura³⁰², mas em momento algum o desejo de que fosse a *"a mais grande e formosa igreja que o Japão viu"*³⁰³ foi comprometido.

Relativamente ao seu interior, apenas sabemos que a dada altura teria sido colocada uma parede em madeira, de forma que as mulheres pudessem assistir aos ritos separadas dos homens, com os respectivos acessos diferenciados³⁰⁴, medida que aparentemente se pretendia ver aplicada em todas as igrejas. Mas logo após a sua construção, cerca de uma semana depois, um incêndio lavrou a cidade, atingindo-a mas não a destruindo por completo³⁰⁵. Mais tarde, esta igreja recebeu ainda uma torre sineira, elemento inédito na arquitectura católica construída no Japão, onde tinha sido colocado um relógio, inscrito com caracteres latinos e japoneses, conforme refere João Rodrigues Girão: *"levantou se tambem humas torres de sinos [onde] além de tres sinos se poz hum relogio grande e bem lavrado, que a fora de mostrar as horas que estam assinaladas com letras latinas, e Japoas, mostra bem o curso quotidiano do Sol, enchentes e minguentes da Lua, que pera os Japoens como he cousa nova, folga muito de ver aquele artificio, e se espantam da delicadeza dos engenhos da gente da Europa"*³⁰⁶.

Depois desta experiência, todas as outras igrejas da cidade passaram a ter sinos nas suas torres³⁰⁷.

³⁰⁰ Cf. Carta Ânua de 1602, Nagasaki, Gabriel de Matos, 01.01.1603, BA, 49-IV-59, fl. 79v;

³⁰¹ 203 palmos equivalem a cerca de 44, 6 metros;

³⁰² 102 palmos equivalem a cerca de 22, 4 metros;

³⁰³ Cf. Carta Ânua de 1600, Nagasaki, 25.10.1600, BA, 49-IV-59, fl. 6-8v;

³⁰⁴ Cf. Carta Ânua de 1600, Nagasaki, 25.10.1600, BA, 49-IV-59, fl. 6v

³⁰⁵ Cf. Carta Ânua de 1602, Nagasaki, Gabriel de Matos, 01.01.1603, BA, 49-IV-59, fl. 80v-81;

³⁰⁶ Cf. Carta Ânua de 1603, Nagasaki, Mateus de Couros, 06.10.1603, BA, 49-IV-59, fl. 124v;

³⁰⁷ Cf. Carta de 1604, Nagasaki, João Rodrigues Girão, 23.11.1604, BA, 49-IV-59, fl. 247v;

2.5 A transição de templos em igrejas

Uma realidade que caracterizou o panorama arquitectónico jesuíta no Japão foi a transformação de templos budistas, ou xintoístas, em igrejas. Um aparente contra-senso, na medida em que, tal como já havia destacado o texto do Visitador Valignano, estes locais onde se “*adorava Satanás*”, não deviam servir como exemplo para as igrejas católicas, e muito menos deveria ser concebível instalar uma igreja num desses templos. No entanto, parece-nos que essa questão não foi problemática. Mais do que uma opção consciente, pensamos que a grande maioria das ocorrências deste tipo resultam de um interesse de quem doou, aliado à necessidade dos padres em terem espaços adequados e dignos³⁰⁸.

Em casos onde o senhor da terra fosse já baptizado não se levantaram, aparentemente, grandes questões relativamente à ocupação de um antigo templo budista. Por exemplo, D. Bartolomeu³⁰⁹, que pretendia erigir uma igreja em Omura, tinha inicialmente solicitado ao padre Cosme de Torres que apontasse o local mais propício para o fazer, mas como havia um “*mosteiro de bonzos desamparado donde se podia fabricar*”, este podia ser aproveitado pelo padre enquanto não se encontrasse melhor edifício ou melhor localização. No entanto, D. Bartolomeu apenas procurava encontrar uma solução transitória, mas que de forma alguma pretendia ser uma imposição, e se o padre não considerasse adequado, por “*nelle se ter venerado o demónio, que a mesma casa de Dom Luiz, que era mui fresca e aprazível, se daria pera isto*”³¹⁰. Outro caso significativo deste tipo de ocorrências foi a adaptação de uma câmara, onde tinham sido adorados ídolos, para corpo de uma capela, embora, neste caso, se reporte a uma capela privada, no interior da fortaleza de Usuki³¹¹. Foram também alvo destas

³⁰⁸ “Acudindo um irmão e dizendo lhe para que queimava os templos, que podião depois servir de igrejas” *Historia de Japam*, III, p. 60;

³⁰⁹ Omura Sumitada (1533-1587), baptizado D. Bartolomeu (ver capítulo dedicado família Omura e à conversão de Omura Sumitada no estudo de Madalena Ribeiro, *A Nobreza Cristã de Kyushu. Redes de Parentesco e Acção Jesuítica*, dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Lisboa, UNL-FCSH, 2006, pp. 51-72;)

³¹⁰ Cf. *Historia de Japam*, I, p. 330;

³¹¹ Cf. *Historia de Japam*, III, p. 45;

adaptações alguns mosteiros, como o de Nijogi (ou Nilofi³¹²), em Sunokuni que, segundo as fontes, foi mesmo uma “*das melhores igrejas naquelas partes*”³¹³.

No entanto, nem sempre era obrigatória a transformação da “varela” em igreja para que os padres nela se instalassem. O padre Gaspar Vilela ao chegar a Nagasaki, ainda “*logar inculto*”, recebeu um templo para nele se instalar e depois adaptar a igreja, que só foi possível após a criação de uma comunidade cristã mais numerosa, passando esta igreja a designar-se de Todos os Santos³¹⁴, mas que acabou por ser destruída por um incêndio, em 1573. Por vezes, os templos podiam sofrer alterações pontuais, como a edificação de uma varanda³¹⁵, ou a colocação de um tanque para a lavagem dos pés, sem que o edifício original tivesse que passar por profundas mudanças para passar a acolher uma igreja católica.

Assim se verifica como não havia qualquer tipo de pudor ou receio na reutilização destes espaços. Os edifícios tinham um valor intrínseco, ou seja, valiam sempre enquanto estruturas edificadas, pela dificuldade que muitas vezes havia em arranjar locais dignos e confortáveis, mas também porque, de alguma forma, a sua distribuição interna e articulação espacial permitia uma transição relativamente tranquila de uma religião para outra. Na verdade, a existência de um altar, com imagens expostas, no topo de uma estrutura ampla e preparada para receber uma vasta audiência, não era muito diferente das necessidades que os missionários jesuítas tinham. Em termos arquitectónicos não havia, portanto, barreiras intransponíveis.

No entanto, a missão jesuíta no Japão não era atravessada por uma homogeneidade de pensamento e de acção, e naturalmente que nem todos os missionários encaravam de forma pacífica estas transições de templos em igrejas. Muitos deles consideravam um pré-requisito indispensável a destruição do templo, mesmo que fosse construída a igreja no mesmo local³¹⁶. Casos houve em que a própria comunidade destruiu o templo para que, quando a oportunidade surgisse, fosse construída uma igreja

³¹² Cf. Carta de Luís Fróis, Nagasaki, 02.01.1584, CE, tomo II, fl. 102;

³¹³ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 30;

³¹⁴ Cf. *Historia de Japam*, II, p. 324;

³¹⁵ Cf. Carta de Luís de Almeida, Yokoseura, 17.04.1563, CE, tomo I, fl. 125;

³¹⁶ “[Takayama Ukon Justo] buscou o mais apto e conveniente sítio que alli havia, aonde primeiro estivera huma varela de bonzos, aonde edificou huma igreja de madeira grande que lhe custou mais de trezentos cruzados.”, *Historia de Japam*, II, p. 416;

no seu lugar³¹⁷, não sem antes marcar o lugar enquanto cristão, com a colocação de cruzes e bandeiras³¹⁸. Pensamos que nestes casos existia uma necessidade de demarcação e distanciamento claro da realidade budista, que obrigava a estas tomadas de posição mais drásticas, provavelmente em reacção a posições extremistas das comunidades de não baptizados e dos próprios monges.

Os principais patrocinadores deste tipo de doações foram, naturalmente, senhores convertidos ao cristianismo, como forma de apoio à sua nova religião, mas também antigos monges budistas baptizados, que chegaram a transformar as suas residências e igrejas³¹⁹. No entanto, e como em todos os casos já relatados, também aqui encontramos gentios que por sua iniciativa entregaram templos aos padres para posterior ocupação, ou adaptação³²⁰.

Contudo, estas ocorrências não nos permitem saber se foram ocupados mais templos budistas que xintoístas, ou se se preferia um em detrimento do outro. Pensamos, no entanto, que a grande maioria dos casos registados se reportam a templos budistas, até porque quando sabemos efectivamente que foi entregue um mosteiro xintoísta, este vem mencionado na documentação³²¹. Como vimos no segundo capítulo deste trabalho, o panorama religioso japonês não impossibilitava de forma nenhuma a circulação de formas e conceitos entre o Budismo e Xintoísmo, bem pelo contrário. O sincretismo religioso definiu não só numa contaminação de ritos e doutrinas, mas também de arquitecturas, o que ajuda a compreender que um gentio desse um templo para igreja.

No período posterior ao édito de 1587, registaram-se casos de transformação inversa, ou seja, de igrejas em templos, embora tenham sido casos muito pontuais³²²,

³¹⁷ Cf. *Historia de Japam*, II, p. 141

³¹⁸ “[os recém-baptizados derrubaram alguns templos xintoístas] aplicando logo o sítio pera nele se fazer logo huma igreja, e levantar huma cruz [...] e assi levantamos uma fermoza e alta cruz, que foi o primeiro estandarte de Cristo que naquele reino se alevantou”, carta de Luís Fróis, Kuchinotsu, 31.10.1582, CE, tomo II, fl. 58v;

³¹⁹ “Depois que ouviu alguns dias as couzas de Deos e fez dellas bom entendimento, o baptizou o Padre, e da varela em que o bonzo residia fez o Padre huma igreja e levantou alli huma cruz aonde os christãos dalli por diante se havião de enterrar”, *Historia de Japam*, II, p. 76; “[um monge que se converteu ao Cristianismo] e que em reconhecimento desta misericordia offercia tambem sua caza e sítio que tinha pera se fazer alli huma hermidia de Nossa Senhora e sua pessoa para nella ser hermitão se assim parecesse bem ao Padre”, *Historia de Japam*, III, p. 297; cf. *Historia de Japam*, IV, p. 428;

³²⁰ “A varella que nos deo o tono hé muito capaz e tem boas cazas para se habitar nellas, e com pouco gasto de podem bem acomodar”, *Historia de Japam*, IV, p. 501;

³²¹ “[vice-rei Vatodono não era cristão, mas tinha decidido favorecer o padre e fazer-lhe uma igreja na sua fortaleza] e pera isso ei de tomar um templo grande dos camis que está hum pedaço fora da fortaleza”, carta de Luís Fróis, Kyoto, 12.07.1569, CE, tomo I, fl. 276;

³²² “[...] o qual fizera da igreja um receptáculo de pagodes”, *Historia de Japam*, V, p. 413;

tendo em conta as fontes disponíveis. Pensamos que devia existir um maior preconceito e pudor em reutilizar um espaço onde anteriormente tinha sido veneradas divindades estrangeiras. Por isso, as igrejas acabavam invariavelmente por ser desmanteladas, aproveitando-se a sua madeira para outras construções, como era recorrente, ou então eram reocupadas enquanto casas e residências, ou mesmo como armazéns, como tinha sido desejo de Hideyoshi para a igreja de Nagasaki.

2.6 As igrejas durante os períodos de perseguições³²³

Sendo a igreja um dos símbolos mais visíveis da comunidade cristã, em alturas de perseguição era por isso mesmo o primeiro alvos da ira dos seus inimigos. Estes ataques tinham naturalmente implicações directas no quotidiano das comunidades, na medida em que ficavam impedidos de demonstrar a sua escolha religiosa, mas acima de tudo porque deixavam de poder consagrar a igreja enquanto local primordial de encontro e devoção. Tal como os padres, que tiveram que procurar formas alternativas de se apresentarem, obrigando-os a circular de forma relativamente anónima, também as casas e igrejas tiveram que sofrer alterações e adaptações, procurando por vezes antecipar acções mais violentas perpetradas por terceiros.

Quando esses ataques podiam ser de certa maneira previsíveis, os padres e os fiéis tentavam organizar-se para por a salvo o que lhes fosse possível. A medida mais imediata era a salvaguarda dos bens móveis, alfaias litúrgicas e ornamentos, colocando-os em locais seguros e junto de pessoas de confiança³²⁴. Ao mesmo tempo que os padres procuravam abrigo noutros sítios, dissimulando a sua presença, para que pudessem continuar a ministrar os ofícios dentro da comunidade³²⁵, também as igrejas e as casas tinham que ser disfarçadas. Na grande maioria dos casos, isso resolvia-se pelo simples fecho da porta principal, a "*porta patente*", e abrindo-se outra, numa rua mais secundária e menos movimentada³²⁶. As cruzes que muitas igrejas e casas conheciam foram removidas, eliminando-se assim um dos elementos exteriores mais distintivos destes edifícios. Sem a presença deste sinal as estruturas passavam por residências japonesas banais, ainda que muitas continuassem a abrigar, nas suas traseiras, a igreja

³²³ Como procurámos salvaguardar na introdução deste trabalho, a apreciação sobre as consequências que as perseguições tiveram nas comunidades cristãs não se restringiu apenas aos momentos que se seguiram à publicação dos éditos anti-cristãos de 1587 e 1614. Como sabemos, para além desses duas ocasiões absolutamente marcantes para a história da missão jesuíta no Japão, houve também ataques a igrejas e cristãos em alturas muito específicas, que não estavam relacionados com a conjuntura geral da missão.

³²⁴ Sabendo das suas intenções, os padres tentaram salvar o que podiam, desarmando a igreja, tirando retábulos e embarcando tudo às escondidas num navio, que deveria seguir para o porto de Hirado, onde estava a "nau da China" Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 422;

³²⁵ Cf. Carta de Gaspar Coelho, Katsuza, 24.02.1589, CE, tomo II, fl. 236;

³²⁶ "[...] disse ao tono que diria missa no seminário e fecharia a porta patente da rua e abriria outra no canaveal pequena por onde entrassem secretamente", *Historia de Japam*, IV, p.470;

e os missionários³²⁷. Em alguns casos a tentativa de ocultação foi ao ponto de serem chamadas algumas famílias para residirem nas casas, mantendo a aparência exterior de residências tradicionais, ainda que lá continuassem instalados padres³²⁸. Uma outra forma de disfarce, mais elaborada, pressupunha a construção de casas novas em frente das igrejas, de maneira que estas ficassem encobertas, funcionando quase como frontarias falsas, mantendo-se assim a estrutura da igreja intacta³²⁹. Confirma-se assim, o quão banais seriam na verdade as casas e igrejas da Companhia de Jesus no Japão, quando a simples remoção de alguns elementos mais simbólicos e distintivos bastava para que passassem por habitações tradicionais.

No entanto, estas medidas nem sempre foram suficientes, obrigando a acções mais drásticas, como o desmantelamento integral das igrejas e das casas, tendo sempre em mente a sua posterior reconstrução e reaproveitamento. Assim, casos houve em que se procedeu à remoção de portas, janelas, escadas e esteiras, para que fossem depois armazenadas em casas de pessoas de confiança³³⁰. Noutros foi mesmo possível desmontar a estrutura por inteiro e reconstruí-la mais tarde, numa outra parte do território³³¹. A versatilidade deste tipo de construção foi mais uma vez posta em evidência, na medida em que podiam ser guardadas apenas partes do edifício, ou mesmo por completo, sem nunca ficar comprometida a integridade da estrutura original. Esta possibilidade acabou por dominar as preocupações dos missionários e da Companhia relativamente ao problema das instalações, não só porque financeiramente lhes poupava, no futuro, dispêndios acrescidos, mas também porque tendo sido muitas delas doações, seria pouco previsível que estas pudessem voltar a acontecer. Em casos mais extremos, os próprios padres foram obrigados a incendiar a igreja, como forma de impedir a sua ocupação ou apropriação, para que mais ninguém se pudesse instalar nela, não sem antes guardar naturalmente todos os ornamentos e recheio da casa e da

³²⁷ Cf. *Historia de Japam*, V, p. 459;

³²⁸ O colégio de Amakusa foi também disfarçado, passando a morar nas casas um casal de cristãos, ficando os padres num sítio mais recatado do edifício, mantendo-se apenas a capela e a sacristia para dizerem missa (cf. *Historia de Japam*, V, p. 483);

³²⁹ Cf. "Aparatos para a História Eclesiástica do Bispado de Japam. Noticias do ano de 1588", Kyoto, 19.04.1588, BA, 49-IV-57, fl. 233v;

³³⁰ Cf. *Historia de Japam*, II, p. 112; cf. Carta de Luís Fróis, Kaga, 03.08.1565, CE, tomo I, fl. 192; Cf. Carta de Luís Fróis, Arima, 20.02.1588, CE, tomo II, fl. 214v;

³³¹ Cf. Carta de Gregório de Cespedes, Osaka, 30.10.1585, CE, tomo II, fl. 167;

igreja³³². Medida radical, mas que reflectia o receio de que aquele espaço que até ali tinha abrigado os padres e as coisas de Deus, fosse parar às mãos dos gentios, conhecendo usos pouco dignos, como se verificou.

No entanto, foi às mãos dos gentios que sucumbiram muitas das casas e igrejas da Companhia. Em Usuki, por exemplo, o incêndio de 1586 foi de tal forma avassalador que destruiu a igreja e todas as casas que a Companhia aí tinha edificado. O fogo tinha começado no noviciado, passando à igreja velha³³³, e dali para uma divisão nova, alastrando-se a todas as casas, varandas e aposentos que davam para a vila. Salvou-se apenas a igreja mais nova, que D. Francisco³³⁴ tinha mandado fazer, porque se encontrava numa zona mais afastada do núcleo principal e por ter cobertura em telha, segundo nos referem as fontes³³⁵. Tendo conseguido fugir à fúria do fogo, pereceu às mãos dos ladrões, tendo sido saqueada e desmantelada³³⁶.

Quando os missionários foram banidos das vilas e aldeias onde se encontravam, os responsáveis procuraram fazer desaparecer rapidamente o interesse daquele local enquanto local de culto católico. A consequência mais imediata nestes casos foi o desmantelamento das estruturas tendo em vista simplesmente o aproveitamento da madeira e restantes materiais de construção³³⁷, mas tudo o mais que se encontrasse no seu interior seria levado, nem que fossem apenas painéis, daí a preocupação constante dos missionários em recolher todo o tipo de ornamentos, alfaia e instrumentos. No caso registado em Kyoto, em 1566, por exemplo, a igreja foi entregue a um gentio que vivia perto dela, e o *"qual tomando posse della, fechando a porta que hia pera a rua, arrombrou por dentro as paredes, desfez as camaras e levou todo o bem dellas pera sua casa, do altar fez estrebaria e sua e da igreja cozinha"*³³⁸, e em Azuchi os gentios

³³² "E posto que o padre mandou por fogo à casa e igreja nova para que os inimigos tivessem menos ocasião de se aproveitar destas cousas", *Historia de Japam*, III, p. 85;

³³³ "[...] que o Padre Luiz de Almeida fizera havia dezassete anos", *Historia de Japam*, IV, p. 307;

³³⁴ Otomo Yoshishige (1530-1587), baptizado D. Francisco (ver capítulo dedicado à família Otomo e à conversão de Otomo Yoshishige no estudo de Madalena Ribeiro, *A Nobreza Cristã de Kyushu. Redes de Parentesco e Acção Jesuítica*, dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Lisboa, UNL-FCSH, 2006, pp. 113-140);

³³⁵ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 308;

³³⁶ "A igreja que era feita de rica madeira [...] comessou a ser desfeita pelos degraos da capela e altar. E assim ficou toda estroncada, porque athe as taboas de que estava assoalhada arrancarão", *Historia de Japam*, IV, p. 309; a madeira teria sido, neste caso, para venda.

³³⁷ Cf. *Historia de Japam*, III, p. 351; Cf. Carta Anua de 1608, de João Rodrigues Girão para Cláudio Acquaviva, Nagasaki, 14 Março 1609, ARSI, *Jap-Sin* 56, fls. 33v-34;

³³⁸ Cf. *Historia de Japam*, II, p. 192;

levaram tudo o que encontravam, inclusive janelas e *tatami*, "e não ficarão mais que os esteios da casa e telhado que não podião levar"³³⁹. Mas as casas podiam ser aproveitadas integralmente, tal como tinham sido deixadas pelos padres, não necessitando de adaptações relevantes. Podiam passar a servir de simples habitação³⁴⁰, passando a capela-mor a quarto de dormir, mas também como armazém³⁴¹, e outras reocupações menos dignas.

A igreja também assumiu por vezes um papel protector e defensivo. Na iminência de ataques e perseguições, as comunidades procuraram estes edifícios como locais de abrigo e protecção. Houve alguns casos em que o edifício sofreu algumas adaptações de maneira a conseguir abrigar a comunidade e protegê-la em caso de ataques, à semelhança do que haviam sido também as igrejas medievais europeias, que adoptavam uma forma mais robusta para defesa das comunidades³⁴². No entanto, dada a sua precariedade construtiva, estes edifícios não se encontravam inteiramente aptos a suportar eventuais investidas.

³³⁹ Cf. *Historia de Japam*, III, p. 354; cf. carta de Luís Fróis, Kuchinotsu, 5.11.1582, CE, tomo II, fl. 68;

³⁴⁰ A igreja e casa de aprovação de Usuki, por exemplo, foram dadas a trabalhadores mecânicos gentios para ali fazerem as suas habitações Cf. *Historia de Japam*, V, p. 43;

³⁴¹ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 419;

³⁴² Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 50;

2.7 Os seminários e colégios

Para além das igrejas e das residências dos padres, que sabemos que se desdobravam numa variedade de funções, uma das restantes tipologias arquitectónicas da Companhia de Jesus que viu a sua concretização na missão japonesa foi a de seminário.

O seminário foi o local primordial de ensino na missão japonesa. Apesar de a documentação mencionar a existência de colégios, nomeadamente em Nagasaki, os mesmos não se reportavam a uma escola de ensino superior, como existiam em Macau e em Goa. Antes, funcionaria como sede administrativa da Companhia, onde se encontrava o vice-provincial e toda a sua máquina administrativa de apoio. Nesse sentido, e tal como vimos para a Europa, e em particular para Portugal, a construção de um colégio jesuíta era acompanhado de uma série de especificidades arquitectónicas, próprias de um espaço de ensino. O colégio de Nagasaki, onde se encontrava o vice-provincial e toda a sua máquina administrativa³⁴³, funcionava ao lado da igreja e da residência da Companhia, e abrigava as oficinas e a imprensa. Para além disso, tinha ainda várias salas ao "*modo de Japão*" para receber condignamente os hóspedes nobres, e vários cubículos, os quartos dos padres, que, consoante as necessidades foram conhecendo um aumento dos lanços de corredores³⁴⁴.

O seminário da missão japonesa começou por se estabelecer em Arima. Para o efeito foi-lhes dado um terreno num dos melhores sítios da cidade, onde se aproveitaram uma casas "*grandes e cómodas*"³⁴⁵, que tinham sido de monges, com pátios e varandas espaçosas, para "*a recreação dos meninos*"³⁴⁶, e foram construídas outras casas para as residências e aposentos dos padres e irmãos responsáveis pelo ensino e administração do estabelecimento. Apesar das obras terem sido muito grandes, a Companhia acabou

³⁴³ Cf. Helena Margarida Barros Rodrigues, *Nagasáqui Nanban. Das origens à expulsão dos Portugueses*, dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Lisboa, UNL-FCSH, 2006, p.

³⁴⁴ Cf. Carta de Francisco António Critana para Cláudio Acquaviva, Nagasaki, 26.02.1599, ARSI, *Jap-Sin* 13 II, fl. 284;

³⁴⁵ Cf. Carta de Lourenço Mexia, Japão, 1580, CE, tomo I, fl. 466;

³⁴⁶ Cf. *Historia de Japam*, III, p. 150;

por despendar pouco dinheiro, porque D. Protásio contribuiu com muita madeira, alguma dela proveniente de varelas³⁴⁷. A este seminário estava naturalmente associado uma igreja, cuja madeira também teria sido proveniente de diversos templos³⁴⁸, e duas residências, uma em Arie, a qual também tinha uma igreja³⁴⁹ com jardim, que tinha sido templo budista, e uma outra em Kochinotsu, que funcionava como hospedaria para os padres em viagem³⁵⁰.

No entanto, em 1583, cerca de três anos após o estabelecimento do seminário, já D. Protásio achava que o espaço era bastante acanhado e insuficiente para a boa prossecução do ensino dos meninos. Ofereceu por isso um terreno maior ao pé da sua fortaleza, para a edificação de um seminário maior e de uma igreja mais sumptuosa, que os padres acabaram por aceitar, embora a melhor solução, no seu entender, fosse o alargamento do existente, o que, todavia, implicava a demolição de casas de famílias que ali se encontravam há muitas gerações³⁵¹.

Após o édito de 1587 as casas do seminário e a respectiva igreja foram destruídos, e os padres, irmãos e meninos andaram escondidos nas imediações de Arima, em palheiros e casas sem condições e não conseguiam que os meninos tivessem condições para estudar. Por isso pediram ao superintendente das terras de Katsuzo, que residia em Arima, se lhes arranjava umas casas onde pudessem ficar até encontrarem uma solução mais definitiva para o seminário³⁵². No entanto, o seminário ficou provisoriamente instalado em Nagasaki, regressando depois a Arima, em 1601, acomodando-se numas casas muito boas do tona, e ficaram também com um refeitório e varanda, que lhe acrescentaram³⁵³.

³⁴⁷ Cf. Carta de Gaspar Coelho, Nagasaki, 15.02.1582, CE, tomo II, fl. 20v;

³⁴⁸ Cf. Carta de Lourenço Mexia, Japão, 1580, CE, tomo I, fl. 466;

³⁴⁹ Igreja que tinha como orago o Espírito Santo (cf. Carta de Luís Fróis, Kochinotsu, 31.10.1582, CE, tomo II, fl. 51v;)

³⁵⁰ Cf. *Historia de Japam*, III, p. 15-151;

³⁵¹ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 72;

³⁵² Cf. *Historia de Japam*, V, p. 156;

³⁵³ Cf. Carta Anua de 1602, Nagasaki, Gabriel de Matos, 01.01.1603, BA, 49-IV-59, fl. 88;

2.8 Análise arquitectónica dos espaços de culto

Perante os exemplos que foram atrás apresentados, que tipo de análise podemos fazer acerca destes edifícios? Como vimos, foi extremamente difícil perceber se havia qualquer tipologia arquitectónica que se visse consecutivamente aplicada. Ao contrário do que verificou para a Europa, não encontramos aqui qualquer tipo constância na construção das igrejas, casas, colégios e outros, a não ser o facto de seguirem fortemente a linguagem construtiva nipónica. Mesmo quando as igrejas mais importantes da missão jesuíta são erigidas e que, segundo as fontes, são consideradas muito próximas do modelo europeu, a sua aplicação foi sempre de alguma forma limitada pelas contingências já várias vezes mencionadas, dos materiais, mão-de-obra e conhecimentos técnicos. Segundo Gauvin Bailey, mesmo quando a documentação coeva menciona o facto de ter sido construída à maneira europeia, *modo nostro*, esta seria apenas uma referência ao tipo de linguagem arquitectónica que teria resultado da aproximação dos jesuítas ao contexto japonês. Ou seja, para Bailey, “*ao nosso modo*” significaria apenas a adaptação dos edifícios japoneses a uma utilização religiosa, à forma como a Companhia processou essa aproximação³⁵⁴. Ainda segundo o mesmo autor, os jesuítas teriam concebido igrejas de três naves simplesmente adaptando o *hall* de oração rectangular budista, *hondo*, com a adição de vestíbulos, *zashiki*, o que permitia criar essa noção de basílica³⁵⁵, o que reforça essa ideia de “*modo nosso*”, apenas enquanto adaptação, isto é, conseguir criar a ideia de uma igreja tradicional católica europeia, mas com os elementos que tinham disponíveis. Por isso, em teoria, não haveria qualquer tipo de contradição porque, de facto, as igrejas estavam o mais próximo possível do modelo que tinha presidido a sua construção.

No entanto, e como vimos, foram muito poucas as igrejas que se viram efectivamente confrontadas com esta questão, de necessidade de aproximação ao

³⁵⁴ Cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 64;

³⁵⁵ Cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 36;

modelo europeu. Todas as restantes igrejas, residências, colégios e outro tipo de estruturas de apoio não se diferenciavam da sua envolvente, exceptuando a colocação de cruzes no exterior que, como vimos, podiam estar no topo do edifício que albergava a igreja, ou dentro da cerca do edifício, mas cuja demonstração estava inteiramente dependente do contexto político vivido, se num momento de acalmia e aceitação, ou numa fase de perseguição.

As igrejas e as casas eram geralmente construídas em madeira, cuja qualidade e tipo variavam, e podiam por vezes ter uma espécie de embasamento em pedra. Apesar da fragilidade face a catástrofes naturais, como tufões³⁵⁶ e terremotos³⁵⁷, e aos incêndios, esta forma de construir revelou-se extremamente prática. Por ser um tipo de arquitectura modular, podia responder de forma rápida a quaisquer dificuldades sentidas nas instalações, uma vez que permitiam um crescimento orgânico das estruturas, à medida das necessidades e perante qualquer tipo de implantação³⁵⁸. E o facto de serem construídas em madeira agilizava exponencialmente esse tipo de soluções, porque rapidamente se podia acrescentar ao edifício existente uma nova divisão, ou mesmo um novo edifício³⁵⁹. Uma prova desta característica fundamental são os relatos de desmantelamentos de casas e igrejas, das quais se aproveitava a madeira, para que se pudesse erigir uma nova igreja ou casa num outro local, quando fosse possível ou mais propício³⁶⁰. Esta flexibilidade facilitava também, em termos económicos, a missão, na medida em que o investimento que tinha sido feito em materiais não se perdia, podendo ser reutilizado e aplicado noutras construções. Em zonas mais pobres, e onde a madeira não seria tão acessível, era normal recorrer-se à palha³⁶¹, não só como cobertura, mas em conjugação com terra, originando um material semelhante à taipa, que servia na construção. Podia ser encontrada igualmente em associação com a madeira, mas nesses

³⁵⁶ Cf. Carta Ânua de 1605, Nagasaki, 20.03.1606, BA, 49-IV-59, fl. 282v;

³⁵⁷ Cf. Carta Ânua de 1597 e 1598, Nagasaki, 17.02.1598, BA, 49-VI-8, fl. 33;

³⁵⁸ “[...] e as casas por serem de madeira, e todas fechadas, podem as mudar pera onde querem [...]”, carta de João Fernandes, Yokoseura, 17.04.1563, CE, tomo I, fl. 125v;

³⁵⁹ Cf. Carta de Luís Fróis, Hirado, 03.10.1564, CE, tomo I, fl. 146;

³⁶⁰ Cf. Carta de António Francisco de Critana para Cláudio Acquaviva, Nagasaki, 26.02.1599, ARSI, *Jap-Sin* 13 II, fl. 279v; ou seja, as casas e igrejas que foram destruídas, a maior parte delas não valia muito dinheiro, e a perda não foi por isso muito significativa, mas das igrejas principais se guardou a madeira para se voltarem a construir

³⁶¹ “Tornamo-nos a fazer igreja e casas, com mandarmos comprar huma casa velha de palha, daqui longe, pera della se fazer igreja, por aqui não haver madeira”, cf. Carta de Luís Fróis, Hirado, 03.10.1564, CE, tomo I, fl. 146v;

casos mais como uma medida profiláctica em caso de incêndio, do que como forma normal de construção³⁶².

Relativamente às coberturas, elas eram geralmente em madeira, mas consoante a importância e riqueza dos donos, podiam ser em palha, madeira ou em telha. A cobertura em telha era efectivamente uma excepção para os edifícios mais comuns, e o facto de algumas casas e igrejas da Companhia terem podido a dada ponto utilizá-la, afigura-se-nos como algo de expressivo da importância que os padres puderam usufruir em determinados momentos³⁶³. Segundo as fontes, este tipo de cobertura funcionaria ainda como "*coisa muito boa*" contra incêndios, mas que nem todos podiam fazer³⁶⁴, porque desde logo a sua aplicação encontrava-se restrita às fortalezas e residências dos *tono*³⁶⁵, e qualquer utilização fora dessas normas estava sujeita a autorização expressa.

Como sabemos, a medida de superfície tradicional japonesa para a arquitectura era o *tatami*, um pequeno tapete que era utilizado para cobrir o chão do interior dos edifícios e que permitia que as pessoas se sentassem nele directamente. Por ter uma medida *standard* e uma utilização absolutamente comum e generalizada, era a forma pela qual eram definidas, e medidas, as áreas dos vários compartimentos. As igrejas e demais edifícios sob a tutela da Companhia de Jesus seguiam naturalmente esta regra, e todos eles se encontravam pavimentados com *tatami*. Isto tinha implicações directas na forma como decorriam as cerimónias litúrgicas, porque para os japoneses, e ao contrário dos europeus, a devoção perante a divindade era feita no chão, sobre os joelhos, e não em pé, como era costume no Ocidente, logo as missas e restantes ofícios teriam que decorrer com a audiência sentada, naturalmente sobre os *tatami*³⁶⁶. Estas adaptações às

³⁶² "He de madeira mui lustrosa, e de terra, por causa do fogo, que nestas partes he mui frequente", Carta de João Fernandez, Hirado, 23.09.1565, CE, tomo I, fl. 199;

³⁶³ "Fez huma das melhores igrejas que havia no Gonquinai coberta de telha", *Historia de Japam*, II, p. 200; "[...] não estando ainda aquela parte telhada por não vir a telha a tempo, mandou o devoto cristão destelhar sua mesma casa para cobrir a de Deos [...]", Cf. Carta Anua de 1603, Nagasaki, Mateus de Couros, 06.10.1603, BA, 49-IV-59, fl. 141v;

³⁶⁴ Cf. Carta de Luís Fróis, Nagasaki, 27.08.1585, CE, tomo II, fl. 154;

³⁶⁵ *Tono*, palavra japonesa que significa senhor, usada para designar senhores feudais, desde pequenos capitães de fortalezas até grandes dáimios (cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*, Lisboa, SHIP, 1999, p. 307);

³⁶⁶ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, vol. I, UNL-FCSH, 1998, p. 132;

tradições e costumes japoneses tiveram assim implicações profundas na liturgia católica³⁶⁷.

As igrejas tinham também que procurar responder às necessidades resultantes do trabalho dos missionários, e havia que se encontrar uma solução de distribuição dos compartimentos, o que nem sempre se afigurava fácil. Estes edifícios tinham que contemplar um espaço dedicado à igreja propriamente dita, com algo que se assemelhasse a uma capela-mor onde pudesse estar um altar, uma sacristia, e por vezes os respectivos aposentos para o padre. A par dessas necessidades, tinha ainda que considerar espaços próprios para as mulheres, uma vez que não era aconselhável uma audiência mista, embora nos pareça que este tipo de exigências tenha tido uma aplicação relativamente limitada, em particular em meios urbanos e com maior incidência cristã. Pensamos que em meios rurais, e onde as comunidades eram pequenas, os espaços disponíveis não comportavam este tipo de compartimentação, obrigando eventualmente os padres a coordenarem as suas actividades de forma a não ferir susceptibilidades sociais.

Relativamente à sua localização podemos dividi-las em dois grupos – de um lado as que se encontram em núcleos urbanos consolidados, cujas frentes estavam viradas para ruas ou para outras casas; e por outro, em meios rurais ou na orla marítima, mas destacados, com cercas de dimensões consideráveis, que incluíam bosques, matas e arvoredos³⁶⁸. Estes terrenos envolventes funcionavam também como áreas agrícolas, onde os padres podiam plantar árvores de fruto e cultivar vários produtos, dependendo naturalmente da sua extensão. A par desta característica agrícola, estas cercas tinham também um papel importante enquanto parte integrante dos ritos que decorriam na igreja, uma vez que era aqui que tinham lugar grande parte das procissões e festas do ano litúrgico³⁶⁹. A sua importância aumentava consideravelmente quando se atravessam tempos mais conturbados, em que os padres e os fiéis tinham que se esconder, e todas as actividades eram obrigadas a decorrer clandestinamente, longe dos olhares das autoridades e da restante população. A existência destes terrenos possibilitava à

³⁶⁷ Ver estudo de Jesús Lopes-Gay, *La Liturgia en la Misión del Japón del Siglo XVI*, Roma, Libreria dell'Università Gregoriana, 1970, pp. 9-7;

³⁶⁸ Cf. Carta de Luís de Almeida, Japão, 25.10.1562, CE, tomo I, fls. 111 e 111v;

³⁶⁹ Cf. Carta de Luís Fróis, Usuki, 20.08.1576, CE, tomo I, fls. 365-365v;

comunidade funcionar com relativa normalidade. Independentemente do tamanho da cerca envolvente, era também comum que perto da igreja houvesse jardins e pequenos tanques para abluções³⁷⁰.

Estes espaços tinham ainda uma função de grande importância para a regular vivência das comunidades cristianizadas – em muitos casos eram o local de sepultura dos cristãos japoneses. As fontes mostraram-nos que o enterramento tinha lugar dentro das cercas das suas casas³⁷¹, desde que estas tivessem alguma dimensão, e de forma a não perturbar a sua utilização quotidiana. O cemitério podia ser separado do resto da propriedade através de um muro ou uma sebe, podendo mesmo receber uma pequena ermida ou capela de apoio³⁷². Contudo, houve casos de terrenos que foram doados exclusivamente para usar enquanto local de sepultamento de cristãos³⁷³, e que os missionários procuravam de imediato assegurar a sua propriedade com a colocação de uma cruz, num claro intuito de tomada de posse do terreno³⁷⁴, e no caso de ser necessário, circunscrever o terreno com um muro de pedra³⁷⁵.

Mais uma vez, a aquisição destes terrenos dependia quer dos missionários quer dos convertidos. Os cristãos do Kyoto, por exemplo, precisavam de um terreno para os enterramentos da sua comunidade e compraram para o efeito um sítio três ou quatro ruas abaixo da igreja, com mais de 50 braças de comprimento e 30 de largo, bem no meio de um quarteirão habitado *“cercado com suas casas à roda, que de muito tempo estavam feitas”*³⁷⁶. Percebemos por esta descrição que o local de enterramento não necessitava de ser isolado nem longe dos aglomerados urbanos. As pessoas mais

³⁷⁰ O tanque servia essencialmente para a lavagem dos pés, já que tradicionalmente no interior das casas anda-se descalço. “[...] ficou a igreja muito devota com ter junto da varanda hum tanque [...] pera lavarem os pés antes de entrarem na igreja”, carta de Luís de Almeida, Yokoseura, 17.04.1563, CE, tomo I, fl. 125v;

³⁷¹ Cf. Carta de Luís de Almeida, Fukuda, 25.10.1565, CE, tomo I, fl. 170v;

³⁷² Cf. Carta de 1604, Nagasaki, João Rodrigues Girão, 23.11.1604, BA, 49-IV-59, fl. 265;

³⁷³ [...] e sabendo eu a muita necessidade que os christãos tinham tinhão de hum logar para seu enterramento, e que por esta cauza todos estavam mui desconsolados, porque os que morrião era necessario enterra-los dentro nas cercas das suas casas, lhe mandei pedir [ao senhor de Shimabara] hum logar que os christãos todos desejavão [...] o qual logo me concedeo com 3 ilhas mais que estão juntas ao campo que elle primeiro nos tinha dado. [...] e tudo no-lo dá sendo gentio graciosamente”, *Historia de Japam*, II, p. 66;

Procissão para enterramento público *Historia de Japam*, II, pp. 104-105;

³⁷⁴ Cf. Carta de Baltazar Gago, Hirado, 23.09.1555, CE, tomo I, fl. 39;

³⁷⁵ Cf. Carta de Alexandre Valeregio, Índia, 1572, CE, tomo I, fl. 333v;

³⁷⁶ Cf. Carta de Luís Fróis, Nagasaki, 27.08.1585, CE, tomo II, fl. 154v;

importantes e influentes podiam mesmo mandar construir pequenas estruturas adjacentes às igrejas, à semelhança de jazigos, onde se faziam sepultar³⁷⁷.

³⁷⁷ Cf. Carta Ânua de 1600, Nagasaki, 25.10.1600, BA, 49-IV-59, fl. 13v;

3. Decoração dos interiores dos espaços de culto

E no que dizia respeito aos interiores das igrejas da Companhia de Jesus? Se o texto do Padre Alexandre Valignano não se ocupou desta questão, significava que era assunto de menor importância, ou que os padres ficavam implicitamente livres para orientar essa questão da maneira que considerassem mais apropriada? Como foram constituídos os interiores do espaço religioso, se a configuração arquitectónica não era rigorosamente a mesma a que os padres estavam habituados a conceber na Europa?

Estas questões não têm respostas óbvias. A documentação produzida pelos missionários não revelou especial enfoque para os interiores das igrejas e das casas e no que concerne a sua decoração. No entanto, existem alguns indícios que nos podem orientar, em especial quando associados às poucas imagens que chegaram até nós, sob a forma de *biombos*³⁷⁸. O processo segundo o qual foram realizados estes trabalhos permitem-nos aceitar com alguma certeza que as cenas, sítios e edifícios que ali se encontram reproduzidos foram baseados numa realidade vivida, e sentida, pelos artistas, e não apenas de um trabalho de memória ou de relatos de produzidos por terceiros³⁷⁹. Nesse sentido, a informação que daqui podemos recolher é preciosa para a presente análise.

Nos primeiros momentos da missão deparámo-nos com residências precárias e muito pouco adequadas ao culto católico, o que impossibilitava naturalmente que os seus interiores correspondessem de forma apropriada às necessidades sentidas, como vimos. Sendo essencialmente espaços polivalentes, a decoração teria que ser também ela multifacetada, possibilitando a realização das várias cerimónias e ritos. As missas eram oficiadas com o que os padres tivessem trazido consigo, o que no que concerne a alaias litúrgicas seria pouco significativo, e em termos artísticos se resumiu muitas das vezes a um pequeno quadro ou imagem com uma representação de Cristo ou de Nossa Senhora.

³⁷⁸ Ver as figs. 1 a 7;

³⁷⁹ Ver, por exemplo, os seguintes estudos catálogos: Maria Helena Mendes Pinto, *Biombos Namban*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 1988; *Japanese Screen Paintings*, Boston, Museum of Fine Arts, 1938; *Masterpieces of Chinese and Japanese Art. Freer Gallery of Art Handbook*, Washington, Smithsonian Institute, 1976;

Os retábulos foram, sem dúvida, as peças que desempenharam o papel mais decisivo em todo o processo missionário. Fossem eles pequenos ou grandes, portáteis ou fixos, sem esta peça, a totalidade das igrejas e capelas não seria considerada completa.

3.1 As imagens

Sem dúvida que um dos pedidos mais recorrentes da missão jesuíta para os religiosos da Europa foi o do envio de representações pictóricas de temática cristã. Estas podiam assumir a simples forma de quadros, *per sí*, mas a grande maioria teria como fim último a integração num retábulo. Mais ainda, estas representações pictóricas tinham uma função adicional enquanto modelos que deviam ser reproduzidos e disseminados pelas comunidades associadas à missão jesuíta. Estas obras de arte constantemente requisitadas pelos padres iam para além das necessidades básicas, se assim o pudermos chamar, dos sacerdotes enquanto elementos acessórios à liturgia. Estas imagens revestiam-se de um importante papel educativo e pedagógico, como forma de veiculação da doutrina católica aos recém-convertidos, mas também funcionavam como modelos segundo os quais toda, ou grande parte da produção pictórica da missão jesuíta, deveria ir beber a sua inspiração. Daí também o desejo que os quadros e demais obras provenientes da Europa fossem da mais alta qualidade, para que as reproduções realizadas disso pudessem ser um reflexo, na medida em que eram os únicos exemplos da arte católica europeia disponíveis e acessíveis.

Mas apesar destas medidas, pretendia-se também que a missão se tornasse auto-suficiente nesta vertente artística. A distância de Lisboa e de Goa, e mesmo de Macau, pois a nau do trato só abordava o território nipónico uma vez por ano, não permitia satisfazer as necessidades das comunidades com a rapidez requerida. A missão procurou responder a este apelo de duas maneiras: por um lado, com a entrega de imagens aos padres, que as levavam consigo³⁸⁰ e que muitas vezes acabavam por deixá-las em vários pontos do território, ou então com a entrega de imagens trazidas da Europa para reprodução, possibilitando assim que todos os fiéis pudessem ter consigo imagens sacras. Neste sentido, e mais uma vez, a escola de pintura adquiria um papel fulcral em todo este processo, não só porque formava maior número de pessoas aptas a

³⁸⁰ Cf. Carta de João Fernandes, Bungo, 08.10.1561, CE, tomo I, fl. 81v; "Ao outro dia pela manhã concertei huma maneira de altar, com hum retavolo de Nossa Senhora mui devota que levava", Carta de Aires de Sanches, Bungo, 1.10.1562, CE, tomo I, fls. 105v;

pintar à maneira europeia e com conhecimento das técnicas e da temática católica, mas também porque a própria escola funcionava como oficina, trabalhando com base em encomendas directas e na disseminação da doutrina cristã.

A par destas necessidades, a produção, ou reprodução, de imagens religiosas assumiu para a missão uma importância suplementar. Como já fizemos referência, a grande maioria das igrejas e capelas que se encontravam disseminadas pelo território não contavam com sacerdotes em permanência, mas o quotidiano religioso dessas comunidades prosseguia desde que a dita igreja ou capela se encontrasse devidamente ornamentada, o que para a grande maioria dos casos significava a existência de imagens, em particular representações pictóricas. Por outro lado, a vivência religiosa dos japoneses pressupunha a exposição constante de altares com imagens, quer na sua devoção privada, quer na pública, o que aumentava a pressão sobre a constante presença deste tipo de peças. Os padres solicitavam recorrentemente o seu envio da Europa, mas a distância não permitia a rápida satisfação dessas necessidades. Assim, a reprodução de imagens, em suportes mais perenes ou perecíveis, ficou reconhecida como uma das formas mais rápidas e fortes de transmissão de imagens e conceitos católicos.

A iniciativa da sua reprodução vinha essencialmente da comunidade. Perante a visualização das obras de arte originais, provenientes da Europa, os fiéis solicitavam junto dos padres que as mesmas fossem emprestadas para reprodução, porque queriam muito ter uma imagem da mesma grandeza e beleza da que estavam a ver, e que lhes incutia, ao mesmo tempo, tanto ardor de fé. Estas reproduções nem sempre foram realizadas com a maior perfeição ou rigor, sendo isso um obstáculo à velocidade com que podiam ser feitas, mas também porque a larga maioria dos materiais produzidos não foi realizado por profissionais. Na verdade, em muitos dos casos registados, as cópias eram executadas pelos próprios fiéis, durante a estadia dos padres, quase sempre em papel e por vezes utilizando impressão através de carimbos, o que agilizou essa difusão³⁸¹. A arte de temática católica deixou assim de ser um exclusivo das principais oficinas ligadas a colégios e seminários e alargou-se à população em geral, só possível pela reprodução em suportes menos dispendiosos.

³⁸¹ Cf. Tamon Miki, "The influence of western culture on Japanese art" in *Monumenta Nipponica*, n.º 19, 1964, p. 147;

Na verdade, a circulação deste tipo de materiais acarretava uma série de problemas logísticos, nomeadamente na sua dimensão. Se fossem relativamente grandes tornavam-se impossíveis de transportar, não só porque os padres, no modo como viajavam, não eram capazes de os fazer sozinhos, mas também porque se tornavam impracticáveis de levar de forma mais anónima possível. No que dizia respeito aos primeiros momentos da missão, estas peças tinham que ser transportáveis pelos padres e susceptíveis de ocultação rápida, logo tinham que ser de dimensões mais reduzidas.

Mesmo posteriormente, só os altares que foram realizados de propósito para determinadas igrejas é que conheceram maiores dimensões, em concordância com a escala arquitectónica³⁸². Tudo o mais que circulasse entre os vários núcleos da missão jesuíta no Japão encontrava-se sujeito à sua condição de portabilidade, mesmo que posteriormente fossem integradas em estruturas de maiores dimensões. No entanto, quando a conjuntura o permitia, a circulação e entrega de retábulos de maiores dimensões podia assumir uma forma bastante pública. Foi o caso de um retábulo proveniente de Hirado, cujo transporte foi feito por mar, levando ainda vários tipos e qualidades de ornamentos e alfaias³⁸³. O navio que transportou o retábulo teve inclusive que sofrer algumas modificações na sua estrutura de forma a acomodar a peça, não só porque a sua dimensão assim o exigia, não se conseguindo acomodá-la no interior do navio, mas ao levá-la descoberta no convés, seria também uma maneira de a exhibir este tipo de obras a um público mais abrangente³⁸⁴, que eventualmente não se dirigiam às igrejas e casas da Companhia de Jesus.

Embora o caso relatado seja excepcional, na verdade, a exposição de pinturas e outro tipo de ornamentos no interior das igrejas, e das casas, para além da sua função imediata enquanto instrumentos litúrgicos, desempenhava também um importante papel

³⁸² Cf. Carta Anua de 1603, Nagasáqui, Mateus de Couros, 06.10.1603, BA, 49-IV-59, fl. 138v. A igreja de Omura, caracterizada como era “alegre e airosa”, tinha três formosos retábulos novos de pintura “mui prima”, que para ela se tinham feito de propósito.

³⁸³ “[em poucos dias a igreja foi feita] e pera a qual lhe veio de Hirado um retavolo, e frontal e mais ornamentos, por via dos portugueses, que por virem cinco navios, vinhão bem providos destas cousas da igreja”, Carta de Luís de Almeida, Bungo, 01.10.1561, CE, tomo I, fl. 85v;

³⁸⁴ Cf. *Historia de Japam*, II, p. 155; “E alem do padre Visitador trazer da India e da China muitas e mui ricas peças pera Japão”, *Historia de Japam*, II, p. 371; [retábulo que foi de barco de Hirado, mandou esteirar a tolda, e o padre queria que todos os cristãos vissem o retábulo aberto; devia ser grande porque houve necessidade de desmanchar uns quantos camarotes], Carta de Luís de Almeida, Bungo, 1.10.1561, CE, tomo I, fls. 86v-87

propagandístico. A existência de peças estranhas e exóticas, expostas naqueles locais em particular, exerciam alguma curiosidade entre os não convertidos, levando-os a entrarem nesses espaços, para os ver mais de perto³⁸⁵. Os relógios e outros objectos mecânicos exerciam um especial interesse, mas as pinturas provenientes da Europa, usando técnicas desconhecidas, e com perspectiva, eram as principais atracções. Daí a importância que os missionários davam à vinda de objectos de manufactura europeia, que desempenhavam um importante papel no seu trabalho evangelizador.

Tal como as igrejas, também estas peças eram os alvos mais fáceis em alturas mais conturbadas. Como símbolos e visualizações da religião estrangeira, e também por serem amovíveis, eram igualmente mais fáceis de atingir e destruir. Também aqui as imagens serviam de campos de batalha nestes conflitos, materializando questões mais profundas e complexas³⁸⁶. Na igreja de Usuki, por exemplo, quando esta foi alvo de ataques e pilhagens foi encontrada pelos atacantes uma imagem de Nossa Senhora da Assunção³⁸⁷, que tinha ficado escondida no seu interior. Foi alvo de vandalismo por parte dos gentios, que “[...] *abrindo logo o retabolo de Nossa Senhora [...] lhe comessarão a pintar cornos de veados no rosto e despoes com os traçados o estavam riscando e desfazendo*”³⁸⁸.

³⁸⁵ “[...] e o filho a incitou para que fosse ver a nossa igreja e as couzas de Nambam, id est, da India, que erão muito pera ver”, *Historia de Japam*, IV, p.331;

³⁸⁶ Cf. Gauvin Alexander Bailey, *Art in the Jesuit Missions in Asia and Latin America 1542-1773*, University of Toronto Press, 1999, p. 9;

³⁸⁷ A mesma imagem que tinha sido pintada por João Nicolau [Giovanni Nicoló], napolitano (cf. *Historia de Japam*, IV, p. 302:);

³⁸⁸ Cf. *Historia de Japam*, IV, p. 308;

3.2 Outros elementos decorativos

A par deste tipo de ornamentação, que ia naturalmente muito além do mero objectivo decorativo, uma vez que se relacionavam directamente com os rituais que ali tinham lugar, os altares eram ainda profusamente decorados com panos e tecidos. Brocados, veludos e sedas serviam de adornos, por vezes associados a dosséis, que envolviam as imagens sacras e os retábulos³⁸⁹. Era uma forma de conceder importância e destaque ao local mais importante da devoção católica, uma vez que nem sempre a estrutura arquitectónica permitia fazer isso. Se numa igreja tradicional europeia, a própria localização do altar-mor proporcionava essa posição destacada, nem sempre a estrutura nipónica o permitiu, obrigando a alguns artifícios, como a referida colocação de tecidos. A par do tecidos, talvez registo de uma tradição mais europeizante, a realidade local era muito forte, e a colocação de biombos nos interiores estendeu-se à decoração da igreja, e em particular da capela-mor, onde seriam colocados para eventual embelezamento e realce do altar principal³⁹⁰.

Todavia, numa coisa pareciam ser todas iguais, fossem elas mais ou menos importantes – todas elas estavam cobertas de *tatami*, o que significava que todas as actividades que decorriam no interior da igreja eram realizadas com todos os intervenientes sentados. Sendo esta uma demonstração de respeito, era normal que as missas decorressem com os fiéis sentados em frente ao altar³⁹¹. Enquanto na Europa, o sinal de respeito era conseguido com os fiéis e celebrante em pé, em reverência ao altar e às imagens, no Japão o mesmo encontrava o equivalente no estar sentado³⁹². Para

³⁸⁹ “Tinhamos já naquele tempo a capella mor toda armada muito bem com panos de pinturas”, Carta de Gaspar Vilela, Hirado, 29.10.1557, CE, tomo I, fl. 56v;

³⁹⁰ Na festa da Ressureição de Cristo era simulado um sepulcro, que devia ser construído no local, mas ainda estava “a capella ao redor ornada de mui ricos beobus” (cf. carta de Luís Fróis, Nagasaki, 03.09.1584, CE, tomo II, fl. 103;)

³⁹¹ Cf. Carta de Luís Fróis, Shimonoseki, 17.10.1586, CE, tomo II, fl. 178v. A fig. 2 parece ser uma ilustração dessas adaptações.

³⁹² Cf. Jesús Lopes-Gay, SJ, SJ, *La Liturgia en la Mision del Japon del Siglo XVI*, Roma, Libreria dell'Università Gregoriana, 1970, p.21;

“[...] e levarão também um sacrário, dentro do qual estava encaxado hum retabulo de Nossa Senhora, em cima do altar”, *Historia de Japam*, II, p. 389; “[...] e assentado nos tatamis perto do altar, chamou o padre perto de sy e perguntou-lhes muitas couzas acerca de huma imagem do Salvador que no altar estava posta”, *Historia de Japam*, IV, p. 234; “[...] e Maria tambem lhe deu de presente hum ornamento de bastidor, com seu frontal casula e docel, que vale tudo mais de cincoenta cruzados”, cf. Carta Ânua de 1600, Nagasaki, 25.10.1600, BA, 49-IV-59, fl. 40v;

além dos *tatami* tradicionais, há registo de pedidos por parte dos missionários de alcatifas³⁹³ para a cobertura do pavimento do altar, peças essas que não eram indígenas e que só podiam ser enviadas da Europa. Por outro lado, estes pedidos permitem-nos pensar que os interiores de algumas igrejas seriam uma mistura de elementos japoneses, desde logo pela sua arquitectura, e de uma forma de estar que era compensada com alguns elementos claramente europeus, como os retábulos, quadros, tecidos e tapetes.

Existem ocorrências de alguns tipos de peças, alfaia litúrgicas que estariam em exposição permanente. Tal como acontecia para as imagens e livros, também para este tipo de peças havia pedidos na correspondência entre os padres e a Europa. Sabemos de alguns pedidos específicos, nomeadamente bocetas, ou seja, caixas que serviam para guardar hóstias, por exemplo.

Acima de tudo, estes interiores reflectem uma atitude muito minimalista. Ainda que o altar seja o ponto de maior concentração decorativa, recorrendo à utilização dos panejamentos (conforme mostram as figs. 3, 4 e 5), e por vezes com a colocação de altares em laca, o resto do espaço permanecia despojado. Mais uma vez não deve ser alheia a forma de viver o espaço dos japoneses, que tradicionalmente os queriam simples e acima de tudo práticos. Quer nas descrições encontradas, quer nas representações dos biombos, os interiores que são vislumbrados apresentam-se sempre muito simples e despojados na decoração. A igreja representada (fig. 4) mostra um pequeno altar com uma imagem que é apenas sugerida, uma vez que não se consegue perceber o que está lá desenhado. Este altar assemelha-se muito a um pequeno armário, alto e com gavetas, possivelmente lacado. O que é apenas aqui sugerido, no biombo do Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa (fig. 1), por exemplo, não nos é permitido perceber se tinham imagens ou não, mas depreendendo-se que o altar seria baixo e também possivelmente em laca.

Mas havia momentos em que estes espaços se transformavam e assumiam uma exuberância decorativa própria da sua vertente europeia. As procissões foram sem dúvida um dos momentos mais recorrentes da liturgia católica. E era nessas alturas que

³⁹³ "[...] e pois assi folgariamos que vossa Reverencia pera o ornamento da dita igreja nos procurasse aver desses senhores capitães Portugueses algumas peças boas, como serão duas alcatifas grandes pera o altar, e capela, alguns paramentos de brocados, ou de veludo, com algumas imagens fermosas [...]", Carta de Organtino, Miaco, 21.09.1577, CE, tomo I, fl. 397v;

um espaço tradicionalmente simples e desimpedido, recebia todo o tipo de decoração efémera, e que muitas das vezes se estendia para o exterior, para as respectivas cercas, no caso de existirem, ou mesmo nas varandas das residências e das igrejas.

Em determinados dias festivos, como o Natal e a Páscoa, as igrejas eram profusamente decoradas e serviam de palco a elaboradas representações teatrais comemorativas dessas mesmas festividades. Eram as festas mais importantes do calendário litúrgico, que eram comemoradas tanto nas missões mais embrionárias, como nas mais consolidadas, como Nagasaki. Eram festas carregadas de simbolismo para o Cristianismo, e que tinham um forte efeito apostólico, em particular a Páscoa e a Ressurreição. Nesse sentido, estas festas eram bastante elaboradas visualmente, compondo-se de várias partes e momentos, que contribuíam para um efeito geral de devoção e penitência. Como consequência, a maioria dos baptismos era realizado durante estas festas, ou então eram espoletados processos de conversão no seguimento das festas e procissões³⁹⁴.

Eram concebidas várias estruturas arquitectónicas, como arcos romanos³⁹⁵, naturalmente em materiais precários, como o papel, e várias pinturas alusivas às datas comemorativas, que podiam ser em papel ou em tecido, que seriam depois espalhadas pela igreja e pela cerca, no caso de existir e se assim se justificasse. Elaboradas composições de iluminação, pinturas e estruturas efémeras que enfatizariam toda a carga emocional que a data requeria. A música era também uma componente significativa de toda a composição, acompanhando as festas e outras representações³⁹⁶.

As procissões pressupunham trabalhos adicionais na decoração dos interiores, mas também na utilização dos espaços exteriores da igreja, as suas cercas³⁹⁷. Estas

³⁹⁴ Cf. Jesús Lopes-Gay, SJ, *La Liturgia en la Mision del Japon del Siglo XVI*, Roma, Libreria dell'Università Gregoriana, 1970, pp. 68-69);

³⁹⁵ "Acabado o ofício do Sábado Santo se concertou a igreja e altar com a Resurreição com muitos arcos romanos, ramos, flores e pareiras feitas de sera, e no pateo da igreja se fez com flores e ramos huma graciosa rua para passar por ella a procissão", Cf. *Historia de Japam*, II, p. 83 e carta de João Fernandez, Hirado, 23.09.1565, CE, tomo I, fl. 201v; "[...] estando a igreja feita de arcos Romanos pretos, e sobre cada arco hum dos mysterios pintados da Paixão, e ao pé do mysterio um rotolo", Carta de João Fernandes, Bungo, 08.10.1561, CE, tomo I, fl. 79;

³⁹⁶ "[...] pera lhe fazerem a festa tinham alli prestes muitas pinturas, e panos com que os iapões muito se deleitão, e hu cravo, que se lhe tangia de quando em quando [...]", carta de Luís Fróis, Nagasaki, 02.01.1584, CE, tomo II, fl. 99v; cf. *Historia de Japam*, III, p. 317;

³⁹⁷ "Logo no dia seguinte da Paschoa celebramos a Ressureição com o santissimo Sacramento na procissão levamos debaixo de um paleo, dentro da cerca do nosso campo", Carta de Gaspar Vilela, Hirado, 29.10.1557, CE, tomo I, fl. 57v; cf. carta de Belchior de Figueiredo, Bungo, 27.09.1567, CE, tomo I, fl. 243; Procissão de Domingo de Páscoa carta de Luís Fróis, Miaco, 14.04.1581, CE, tomo II, fl. 3v; procissão no pátio da igreja Cf. Carta Anua de

conheciam assim mais uma função – para além de sítio de lazer e de cultivo, passou a ser também local onde as mais variadas festas tinham lugar. As procissões por exemplo, podiam sair à rua como era tradicional fazer-se na Europa³⁹⁸. Por outro lado, em tempos mais conturbados, essas demonstrações públicas podiam decorrer em relativa segurança, uma vez que eram feitas no interior das propriedades da Companhia. Aqui podiam ser colocados todos os tipos de ornamentações arquitectónicas, por onde a procissão passava, tal como devia acontecer na festa da Páscoa, quando decorriam os Passos da Paixão. As varandas das casas e das igrejas assumiam também uma importante função nestas composições teatrais, criando alternâncias espaciais, e conferindo, por isso, dinamismo às representações, ou então funcionando apenas como local onde a assistência se podia colocar para melhor visualização de toda a procissão e/ou representação. As varandas tinham a dupla função de palco e plateia. No entanto estas construções festivas, e efémeras, não eram propriamente novidade, já que era costume na Europa propiciar-se este tipo de obras, em particular em momentos de grandes festas e comemorações, normalmente régias, e que se espalhavam por toda a cidade. Contudo, pensamos que teriam sido feitas as necessárias adaptações ao gosto nipónico, na medida em que também eles eram reconhecidos apreciadores de jogos de luzes, lanternas e elaboração de grandes demonstrações festivas³⁹⁹.

1605, Nagasaki, 20.03.1605, BA, 49-IV-59, fl. 337v; Procissão tinha que passar por arcos Cf. Carta Ânua de 1611, de João Rodrigues Girão para Cláudio Acquaviva, Nagasaki, 10.03.1612, ARSI, *Jap-Sin* 57, fls. 155v;

³⁹⁸ Cf. Carta de Luís Fróis, Nagasaki, 01.10.1585, CE, tomo II, fl. 131v; Procissão da páscoa feita na rua, com altares montados ao longo do percurso Cf. Carta Ânua de 1605, Nagasaki, 20.03.1605, BA, 49-IV-59, fl. 292;

³⁹⁹ Os grandes festivais budistas também eram compostos de grandes procissões que tinham nas lanternas os principais elementos decorativos (cf. Jesús Lopes-Gay, SJ, *La Liturgia en la Mision del Japon del Siglo XVI*, Roma, Libreria dell'Università Gregoriana, 1970, nota 228, p. 68);

Considerações Finais

Este estudo procurou compreender qual foi a escolha arquitectónica seguida pela Companhia de Jesus na missão japonesa. Desde logo percebemos que também na sua arquitectura, os jesuítas optaram por uma abordagem de aproximação aos contextos autóctones, não impondo de forma assertiva e inflexível a sua tradição arquitectónica. Do que depreendemos das fontes consultadas, escritas e iconográficas, a escolha recaiu sempre pela tradição nipónica.

Em primeiro lugar porque os materiais, técnicas e mão de obra disponíveis tinham que ser claramente locais. Mesmo que os jesuítas tivessem querido implementar igrejas verdadeiramente “à europeia”, com projectos pormenorizadamente elaborados por padres versados em arquitectura, não teriam nem mão de obra com os conhecimentos técnicos adequados, nem materiais disponíveis. Por outro lado, as condicionantes meteorológicas, geológicas e mesmo geográficas criavam obstáculos à edificação de construções em pedra, por exemplo. Ainda que sucumbissem muitas vezes aos incêndios, os edifícios em madeira eram de facto a forma mais segura de sobreviver a estes elementos tão marcantes do quotidiano nipónico.

Perante estas condicionantes, em grande parte inultrapassáveis, os padres eram obrigados a aceitarem o que os contextos locais lhes podiam proporcionar. Isso implicou que todas as casas e igrejas por eles erigidas ou adaptadas, seguiam naturalmente o modo de construir nipónico, assim como a sua distribuição interna. Na verdade, mesmo quando a iniciativa da obra partia de um padre, este tinha necessariamente que recorrer aos conhecimentos técnicos de arquitectos locais, como foi o caso da igreja de Nossa Senhora da Assunção de Kyoto.

Isto não foi, no entanto, um entrave à aplicação de certos conceitos que a Companhia de Jesus considerava fundamentais na concepção dos seus espaços, como funcionalidade, despojamento e simplicidade. Na verdade, os casos de igrejas que relatámos viram aplicadas todas essas ideias, ajudadas em grande medida pelo modo de concepção e decoração próprio do espaço japonês, seja ele público ou privado. Por outro lado, a construção nipónica tinha uma característica fundamental que permitia aos padres acompanhar o crescimento das suas comunidades. A estruturação em módulos, que se podiam tirar ou acrescentar conforme as necessidades, continha uma grande mais valia,

não só em termos económicos, porque reduzia os custos da obra, mas também porque as casas podiam ser desmanteladas e levadas para outros locais mais necessitados.

Como vimos na discussão da ideia de *“modo nosso”*, em momento algum os padres viram traída a sua noção de naves amplas que albergassem comodamente os fiéis. A adaptação do *hall* de oração rectangular budista, que podia ser aumentado conforme as necessidades, bastando para isso abrir as portas que separavam os vários *zashiki*, permitia que os padres entendessem aquele espaço como uma igreja tradicional.

Apesar dos missionários terem prosseguido uma acomodação arquitectónica isso não bloqueou a demonstração pública de pequenos apontamentos mais europeizantes. A colocação de cruzes nos telhados e nos terrenos adjacentes, foi talvez a forma mais visível e generalizada de indentificação destes edifícios. A instalação de sinos e a construção, inclusive, de uma torre sineira, como foi o caso da igreja de Nossa Senhora da Assunção de Kyoto, e a colocação de um relógio no exterior da igreja, como se viu na igreja de Nagasaki, são exemplos significativos, mas dos quais não podemos partir em generalizações para o resto do território. Estes avanços resultaram de contextos muito específicos da história da missão, e acima de tudo porque se encontravam em locais com valor estratégico. Nagasaki, por exemplo, funcionou como a cidade-mãe da Companhia de Jesus, chegando a ser responsável pela sua administração, proporcionando por isso um cenário bastante propício ao aparecimento destas características mais europeias na arquitectura cristã.

Genericamente, os espaços sob tutela da Companhia começavam por ser pequenos, emprestados, na sua maioria impróprios para o desenvolvimento de qualquer actividade missionária. À medida que as condições melhoravam, aumentavam as hipóteses de receberem novas casas, ou mesmo de comprarem edifícios próprios. As doações provinham essencialmente de baptizados, mas também de não-cristãos. Nas obras de adaptação e construção de qualquer um desses casos contava com a participação por inteiro da comunidade cristã. Fossem mais ou menos abonados financeiramente, todos ajudavam com o que podiam na concretização daquele objectivo. Na verdade, mais do que um edifício onde se reuniam e recebiam os sacramentos, a igreja simbolizava a manifestação pública de uma nova individualidade religiosa. E nessa medida, era também o primeiro alvo das demonstrações de desagrado e

descontentamento das populações não-cristãs. Como vimos, as perseguições registadas tiveram implicações directas no património construído da Companhia. A destruição pelos incêndios foi talvez a forma mais comum, mas o simples desmantelamento das casas também se verificou. Por vezes, os padres conseguiam antecipar-se e retirar o que tinham de valor no seu interior, ou mesmo desmanchar as estruturas, permitindo-lhes guardar a madeira em local seguro. Noutras circunstâncias, conseguiam dissimular os edifícios, de forma que se achasse que já não viviam neles, ou que já não serviam enquanto local de culto.

A evolução natural pressupunha a transição para edifícios maiores e com localizações mais favoráveis. Em regra, situavam-se em contextos urbanos, mas houve muito casos de implantações em zonas costeiras e rurais, mas sempre com a preocupação em serem sítios bem frequentados, que permitissem aos padres receber visitas de algum estatuto social. Essa foi, aliás, uma das questões que presidiu a grande parte das decisões relacionadas com a distribuição dos interiores. Sempre que estes o permitissem, deviam ser criados todos os compartimentos essenciais ao protocolo social nipónico. Como vimos pelo texto de Alexandre Valignano, a adequação social das casas e das igrejas deveria estar no topo das prioridades quando eram construídos edifícios da Companhia e a não observação dessas regras poderia acarretar consequências graves. Contudo, a realidade nem sempre foi propícia, e em muitos casos não foi possível concretizar a aplicação de todos esses preceitos.

Os interiores eram de facto áreas de alguma sensibilidade social. Mesmo nas igrejas sentimos uma preocupação constante com os hábitos e costumes japoneses. Como vimos nos biombos, os espaços eram despojados, destacando-se apenas algumas pinturas religiosas, com a imagem de Cristo e dos Santos, por vezes inseridas em retábulos ou pequenos oratórios. Mesmo os altares eram em regra peças lacadas. Os pavimentos, cobertos de *tatami*, implicavam que todas as cerimónias fossem celebradas com os fiéis sentados, de joelhos.

No que concerne as restantes tipologias arquitectónicas que caracterizavam a Companhia de Jesus na Europa, como os colégios e seminários, tiveram pouca expressão arquitectónica. Na verdade, os colégios enquanto locais de ensino e habitação, não parecem ter tido grandes atenções ou preocupações, uma vez que

podiam ser utilizadas para o efeito quaisquer casas, desde que com alguma dimensão e algum desafogo no espaço envolvente, como as cercas.

Estas tiveram também um papel fundamental na criação do espaço cristão jesuíta. Em primeiro lugar porque proporcionavam áreas de lazer e descanso aos padres, que podiam assim fruir do ar livre e dos jardins, e porque permitiam que nas datas festivas do ano litúrgico se pudessem desenrolar representações teatrais, musicais, e as procissões. A sua importância foi acrescida em alturas de perseguição, quando todas essas demonstrações tinham que acontecer de forma discreta, longe de olhares públicos. Depois porque funcionavam também como áreas agrícolas, onde podiam ser cultivadas árvores de fruto e plantas medicinais. E finalmente porque permitiam aos cristãos uma área para sepultamento, conforme os cânones cristãos.

Os espaços dedicados à actividade missionária da Companhia de Jesus caracterizaram-se acima de tudo pela multifuncionalidade. Desde as fases mais embrionárias da missão, em que uma sala devia funcionar simultaneamente como igreja, espaço de dormir, comer e reunir, até aos edifícios mais complexos, passando pela própria igreja, que devia ser também ela capaz de adaptar às necessidades, todos estes espaços se apropriaram das características fundamentais da arquitectura tradicional japonesa. A Companhia de Jesus compreendeu que a adaptação quase total ao modo arquitectónico japonês, seria a melhor forma de cumprir os seus desígnios apostólicos.

Bibliografia

Fontes

Fontes Manuscritas

Biblioteca da Ajuda - Colecção *Jesuítas na Ásia*

Códices: 49-IV-49; 49-IV-50; 49-IV-56; 49-IV-57; 49-IV-59; 49-IV-61; 49-IV-66; 49-V-3; 49-V-5; 49-V-6; 49-V-7; 49-V-8; 49-V-10; 49-V-11; 49-V-12; 49-V-13; 49-V-14; 49-V-15; 49-V-16; 49-V-17; 49-V-23; 49-VI-8;

Archivum Romanum Societatis Iesu - Colecção *Japonica-Sinica*

Códices: 4; 7 I; 8 II; 9 I; 10 I e II; 11 I e II; 12 I; 13 II; 15 I; 16 I; 17; 20 II; 21 I; 46; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62;

Fontes Impressas

Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catanguês de Jappão di Alessandro Valignano, ed. Joseph Shütte, SJ, Roma, 1946;

Documentos del Japón 1547-1562, ed. Juan Ruiz-de-Medina SJ, 2 vols., Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990-1995;

FRÓIS, Luís, SJ, *Historia de Japam*, ed. José Wicki, 5 vols., Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976-1984;

Iesvs. Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549. até o de 1580. Primeiro tomo. Nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentilidade. Impressas por mandado do Reverendissimo em Christo Padre dom Theotonio de Bragança Arcebispo d' Evora... Em Evora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII., 2 vols., Castoliva editora Lda., Maia, 1997 [edição fac-similada da edição de Évora de 1598];

Dicionários

DALGADO, Sebastião Rodolfo, *Glossário Luso-Asiático*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1919-1921;

Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático, dir. Dominguez, Charles E. O' Neill e Joaquim Maria, Madrid, Institutum Historicum / Universidad Pontificia Comillas, 4 vols., 2001;

Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses, coord. Luís de Albuquerque, 2 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 1994;

Catálogos

Art Treasures of Japan, ed. Yashiro Yukio, 2 vols, Tóquio, Kokusai Bunka Shinkokai (Society for International Cultural Relations), 1960;

Arte Namban, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981;

Depois dos Bárbaros. Um excepcional conjunto de obras Namban, Lisboa, Jorge Welsh, 2003;

Japanese Screen Paintings, Boston, Museum of Fine Arts, 1938;

Jesuítas na Ásia. Catálogo e Guia, Francisco G. da Cunha Leão (coord.), 2 vols. Lisboa, Instituto Cultural de Macau/Instituto Português do Património Arquitectónico/Biblioteca da Ajuda, 1998;

Masterpieces of Chinese and Japanese Art. Freer Gallery of Art Handbook, Washington, Smithsonian Institute, 1976;

O Mundo da Laca. 2000 Anos de História, Pedro Moura Carvalho (coord.), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;

O Púlpito e a Imagem, ed. Nuno Vassalo e Silva Lisboa, Museu de São Roque / Santa Casa da Misericórdia, 1996;

The Arts of Japan. An International Symposium, ed. Miyeko Murase e Judith G. Smith, New York, Metropolitan Museum of Art, 2000;

Traje Namban, Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa, Instituto Português de Museus, 1994;

Turning Point: Oribe and the arts of sixteenth century Japan, ed. Miyeko Murase, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2003;

Estudos

- ALDEN**, Dauril, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its empire and beyond (1540-1750)*, Stanford, Stanford University Press, 1996;
- ALMEIDA**, Carlos, "A primeira missão da Companhia de Jesus no reino do Congo (1548-1555)" in *D. João III e o Império*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar/CEPCEP, 2004, pp. 865-888;
- ARCHER**, Luís, "Jesuítas e a Ciência – visão panorâmica" in *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa, Brotéria/Fundação Oriente, 2000, pp. 261-265;
- BAILEY**, Gauvin Alexander, "'Le style jésuite n'existe pas': Jesuit corporate culture and the visual arts" in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1999, pp. 38-89;
- BAILEY**, Gauvin Alexander, "Just like de Gesù: Sebastiano Serlio, Giacomo Vignola and the jesuit architecture in South America" in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Anno LXX, n.º 140, Jul-Dec. 2001, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, pp. 233-264;
- BAILEY**, Gauvin Alexander, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2000;
- BARATA**, José Alberto Leitão, "A Rota Portuguesa do Japão (1571-1639)" in *Mare Liberum*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, n.º 6, Dezembro 1993, pp. 49-55;
- BARRETO**, Luís Filipe, *Macau: Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Editorial Presença, 2006;
- BÉSINEAU**, Jacques, *Au Japon avec João Rodrigues, 1580-1620*, Lisboa/Paris, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1998;
- BITO**, Masahide, "Thought and Religion, 1550-1700" in *The Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 373 – 424;
- BOSCHI**, Caio, "As missões na África e no Oriente" in *História da Expansão Portuguesa*, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 402-418;
- BOSEL**, Richard, "L'architecture de la Compagnie de Jésus en Europe" in *L'Art des Jésuites*, dir. Giovanni Sale, SJ., Paris, Éditions Mengès, 2003, pp. 65-122;

- BOURDON**, León, *La Compagnie de Jesus et le Japon (1547-1570). La fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supériorat de Cosme de Torres (1551-1570)*, Lisboa/Paris, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1993;
- BOXER**, Charles, "Portuguese influence in Japanese screens: from 1590 to 1614" in *The Connoisseur*, Londres, Agosto 1936, pp. 79-85;
- BOXER**, Charles, *The Christian Century in Japan (1549-1650)*, Manchester, 1993;
- BUISSON**, Dominique, *L'Architecture Sacrée au Japon*, Paris, ACR Edition, 1989;
- CARNEIRO**, Paulo, "The Voyage of the Southern Barbarians at the Soares dos Reis Museum: an iconographic analysis", in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, vol.12, Junho 2006, pp. 41-56;
- COOPER**, Michael, *Rodrigues, o Intérprete. Um jesuíta no Japão e na China*, Lisboa, Quetzal Editores, 1994;
- CORREIA**, Pedro Lage Reis, "Alessandro Valignano attitude towards jesuit and franciscan concepts of evangelization in Japan (1587-1597)" in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, vol. 2, Junho 2001, pp. 79-108;
- COSTA**, Francisco Ramos da, *Naus e caravelas portuguesas nos biombos japoneses*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972;
- COSTA**, João Paulo Oliveira e, "A rivalidade luso-espanhola no Extremo-Oriente e a querela missionológica no Japão" in *O Século Cristão do Japão*, ed. Roberto Carneiro e Artur Tedoro de Matos, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Instituto de História de Além-Mar, 1994, pp. 477-524;
- COSTA**, João Paulo Oliveira e, *A Descoberta da Civilização Japonesa pelos Portugueses*, Lisboa, Instituto Cultural de Macau/Instituto de História de Além-Mar, 1995;
- COSTA**, João Paulo Oliveira e, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, tese de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, 2 vols. (texto policopiado) Lisboa, Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1998;

COSTA, João Paulo Oliveira e, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica para a Independência de Portugal, 1999;

COSTA, João Paulo Oliveira e, "Nagasaki, um porto cristão no país do Sol Nascente" in *Os Espaços de Um Império. Estudos*, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1999, pp. 213-223;

COSTA, João Paulo Oliveira e, "Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa" in *O Japão e o Cristianismo no Século XVI*, Lisboa, Sociedade Histórica para a Independência de Portugal, 1999, pp. 107-128;

COSTA, João Paulo Oliveira e, "A route under pressure. Communication Between Nagasaki and Macao (1597-1617)" in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, vol. I, December 2000, pp. 75-95;

COSTA, João Paulo Oliveira e, "A Diáspora Missionária" in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 258-274;

COSTA, João Paulo Oliveira e, "The Misericórdias among japanese christian communities" in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, vol. 5, Dez. 2002, pp. 67-79;

COUCEIRO, Gonçalo, *No caminho do Japão: arte oriental nas colecções da Santa Casa da Misericórdia*, Lisboa, Santa Casa da Misericórdia, 1993;

COUTO, Jorge, "Estratégias e métodos de missionação dos jesuítas no Brasil" in *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa, Brotéria/Fundação Oriente, 2000, pp. 65-83;

CURVELO, Alexandra, "Nagasaki. An european artistic city in early modern Japan", in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, vol. 2, Junho 2001, pp. 23-35;

CURVELO, Alexandra, *A imagem do Oriente na cartografia portuguesa do século XVI*, dissertação de mestrado em História da Arte (texto policopiado), Lisboa, Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1996;

DINIZ, Sofia, "As igrejas dos jesuítas nos biombos *nanban*" in *Oriente*, Lisboa, Fundação Oriente, n.º4, Dez. 2002, pp. 32-42;

- DINIZ**, Sofia, "Jesuit buildings in China and Japan: a comparative study" in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, vol. 3, December 2001, pp. 107-128;
- ELISON**, George, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1988;
- ELISONAS**, Jurgis, "Christianity and the daimyo" in *The Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 301-372;
- ELISONAS**, George, "The Jesuits, the devil, and pollution in Japan", in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, vol. 1, December 2000, pp. 3-27;
- FERRO**, José Pedro, "A epistolografia no quotidiano dos missionários jesuítas nos séculos XVI e XVII" in *Lusitania Sacra*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, n.º 5, 1993, pp. 137-158;
- FÓIS**, Mário, "A Igreja europeia na época da fundação da Companhia de Jesus" in *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Lisboa, Brotéria/Fundação Oriente 2000, pp. 15-34;
- FRÉDÉRIC**, Louis, *Japon. Art et Civilisation*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1969;
- FUJITA**, Neil S., *Japan's Encounter with Christianity. The catholic mission in pre-modern Japan*, New York, Paulist Press, 1991;
- GONÇALVES**, Nuno da Silva, *Os Jesuítas e a Missão de Cabo Verde (1609-1642)*, Lisboa, Brotéria, 1996;
- GOUEIA**, António Camões, "As artes do sagrado" in *História Religiosa de Portugal*, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 462-486;
- GUTH**, Christine, *Japanese art of the Edo Period*, Londres, George Weidenfeld and Nicolson Ltd, 1996;
- GUTIERREZ**, Fernando, *El Arte del Japón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967;
- HARRIS**, Steven J., "Mapping Jesuit Science", in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999, pp. 212-240;

HIGASHIBABA, Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice*, Leiden/Boston/Koln, Brill, 2001;

Histoire de l'art, dir. Albert Châtelet e Bernard-Philippe Groslier, Paris, Larousse, 1995;

JOHNSON, Hiroko, *Western Influences on Japanese Art. The Akita Ranga Art School and Foreign Books*, Amesterdão, Hotei Publishing, 2005;

KAUFMANN, Thomas DaCosta, "Jesuit Art: central Europe and the Americas" in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999, pp. 274-303;

KELLY, John, "The impact of the portuguese on Japan as reflected in the japanese art of the 16th and 17th centuries" in *The Portuguese and the Pacific*, ed. Francis Dutra e João Camilo dos Santos, Santa Barbara, Center for Portuguese Studies, University of California, 1995, pp. 279-286;

KIDDER, J. Edward, *Japanese temples, sculpture paintings gardens and architecture*, Londres, Thames and Hudson, 1964;

KOWAL, David M., "Jesuit Buildings in Asia: reflections on the practice of architectural accommodation" in *Culture, Art, Religion: Wu Li (1632-1718) and his inner journey*, International Symposium, Macau, Macau Ricci Institute, 2006;

KOWAL, David. M., "Innovation and Assimilation: the jesuit contribution to architectural development in Portuguese India" in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999, pp. 480-503;

KUBLER, George, *A Arquitectura Portuguesa Chã. Entre as especiarias e os diamantes (1521-1706)*, 2.ª edição, Lisboa, Nova Vega, 2005;

L'Art des Jésuites, dir. Giovanni Sale, SJ., Paris, Éditions Mengès, 2003;

LACH, Donald F., **VAN KLEY**, Edwin J., "The "Padroado" Jesuits in South Asia" in *Asia in the Making of Europe*, vol. III, book One, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1993, pp. 145-200;

LEIRIA, Leonor, "Namban Art. Packing and Transportation" in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, Centro de História de Além-Mar, vol. 5, December 2002, pp.49-65;

LOPES-GAY, Jesús, SJ, *La Liturgia en la Mision del Japon del Siglo XVI*, Roma, Libreria dell' Università Gregoriana, 1970;

MARTINS, Fausto Sanches, *A arquitectura dos primeiros colégios jesuítas em Portugal (1542-1759): cronologia, artistas e espaços*, tese de doutoramento em História da Arte, 2 vols. (texto policopiado), Porto, Universidade do Porto, 1994;

MARTINS, Fausto Sanches: "A arquitectura dos jesuítas em Portugal nos séculos XVI e XVIII. Critérios de articulação espacial e intérpretes do *Modo Nostro*" in *Portugal Brasil / Brasil Portugal. Duas faces de uma realidade artística*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, pp. 19-35;

MASON, Penelope, *History of the Japanese Art*, New York, Harry N. Abrams Publishers, 1993;

MASUDA, Tomoya, *Japon*, Fribourg, Office du Livre, 1969;

MCALL, John E., "Early Jesuit Art in the Far East" in *Artibus Asiae*, Ascona, n.º XI, 1948, pp. 45-69;

MONTEIRO, Sandra Amaral, "A morte de Oda Nobunaga" in *O Século Cristão do Japão*, ed. Roberto Carneiro e Artur Tedor de Matos, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Instituto de História de Além-Mar, 1994, pp. 447-455;

MOURA, Carlos Francisco, "Nagasaki, cidade portuguesa no Japão" in *Studia*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, n.º 26, 1968, pp. 115-148;

MOURA, Carlos Francisco, *O Namban-Ji, templo dos bárbaros do sul, de Kyoto (1576)*, Macau, Imprensa Nacional, 1976;

MURASE, Miyeko, *Masterpieces of Japanese Screen Painting. The American Collections*, New York, George Braziler, 1990;

NAKAI, Nabuhiko, "Commercial change and urban growth in early modern Japan" in *The Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 519-595;

NAOHIRO, Asao, "The Sixteenth-century unification" in *The Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, ed. John Whitney Hall e James L. McClain, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 40-127;

NORIO, Kinshichi, "Produção de prata no Japão durante o Século Cristão" in *O Século Cristão do Japão*, ed. Roberto Carneiro e Artur Tedor de Matos, Lisboa, Centro de

Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Instituto de História de Além-Mar, 1994, pp. 267-279;

O Século Cristão do Japão, ed. Roberto Carneiro e Artur Tedor de Matos, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Instituto de História de Além-Mar, 1994;

OKAMOTO, Yoshitomo, *The Namban art of Japan*, New York, Weatherhill / Heibonsha 1972;

PACHECO, Diego, *A fundação do porto de Nagasáqui e a sua cedência à Companhia de Jesus*, Macau, Centro de Estudos Marítimos, 1989;

PAINE, Robert Treat e Alexander Soper, *The Art and Architecture of Japan*, Harmondsworth, Penguin Books, 1955;

PAIVA, João Pedro, "Missões Internas" in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 239-250;

PALOMO, Federico, *Fazer dos Campos Escolas Excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia /Ministério da Ciência e Ensino Superior, 2003;

PEREIRA, António Nunes, *A Arquitectura Religiosa de Velha Goa. Segunda metade do século XVI – primeiras décadas do século XVII*, Lisboa, Fundação Oriente; 2005;

PEREIRA, Fernando António Baptista, "A arquitectura 'chá' e ornamentação interior nas igrejas portuguesas do Oriente (séculos XVII-XVIII)" in *Os Construtores do Oriente Português*, ed. Mafalda Soares da Cunha, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 167-193;

PINTO, Ana Fernandes, *A Aristocracia Guerreira Japonesa em Cartas de Évora de 1598*, dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1999;

PINTO, Ana Fernandes, *Uma Imagem do Japão. A Aristocracia Guerreira Nipónica nas Cartas dos Jesuítas de Évora (1598)*, Macau, Instituto Português do Oriente/Fundação Oriente, 2004;

PINTO, Maria Helena Mendes, *Biombos Namban*, Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga, 1988;

PTAK, Roderich, "Sino-japanese maritime trade, circa 1550: merchants, ports and networks" in *O Século Cristão do Japão*, ed. Roberto Carneiro e Artur Tedor de Matos, Lisboa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Instituto de História de Além-Mar, 1994, pp. 281-311;

RIBEIRO, Madalena, *A Nobreza Cristã de Kyushu. Redes de Parentesco e Acção Jesuítica*, dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (textto policopiado), Lisboa, Universidade Nova de Lisboa - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2006;

ROCHEDIEU, Edmond, *As Grandes Religiões do Mundo. O Xintoísmo*, Lisboa, Verbo, 1982;

RODRIGUES, Helena Margarida Barros, *Nagasáqui Nanban. Das origens à expulsão dos Portugueses*, dissertação de mestrado em História e Arqueologia dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV-XVIII) (texto policopiado), Lisboa, Universidade Nova de Lisboa - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2006;

RODRIGUEZ de CEBALLOS, Alfonso, *La Arquitectura de los Jesuitas*, Madrid, Edilupa, 2002;

ROQUE, Maria Isabel Rocha, *Do Altar Cristão. A evolução até à fixação do modelo pela Reforma Católica*, dissertação de mestrado em História da Arte, 3 vols., Lisboa, Universidade Lusíada, 1999;

ROSS, Andrew C., Alessandro Valignano and Culture in the East", in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999, pp. 336-351;

SALE, Giovanni, "Le project du Gesù de Rome. Breve histoire d'une collaboration difficile entre un maître d'ouvrage et le destinataire d'une oeuvre" in *L'Art des Jésuites*, dir. Giovanni Sale SJ., Paris, Éditions Mengès, 2003, pp. 47-64;

SALE, Giovanni, "Pauperisme architectural et architecture jésuite" in *L'Art des Jésuites*, dir. Giovanni Sale, SJ., Paris, Éditions Mengès, 2003, pp. 31-46;

SHIMIZU, Christine, *L'Art Japonais*, Flammarion, 2001;

SILVA, Jorge Henrique Pais da, "Notas sobre a arquitectura dos jesuítas nos espaço português" in *Museu*, 2ª série, Porto, Marânus, n.º 3, 1961;

- SOROMENHO**, Miguel, "Classicismo, italianismo e 'estilo chão'. O ciclo filipino" in *História da Arte Portuguesa*, dir. Paulo Pereira, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998;
- STANLEY-BAKER**, Joan, *Japanese Art*, Londres, Thames&Hudson, 2000;
- TAMON**, Miki, "The influence of western culture on japanese art" in *Monumenta Nipponica*, Tóquio, Sophia University, vol. 19, n.º 3/4, 1964, pp. 146-167;
- TAPIÉ**, Victor, *Barroco e Classicismo I*, Lisboa, Editorial Presença, 1988;
- The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999;
- The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 2006;
- TOUSSAINT**, François, *Histoire do Japon*, Paris, Fayard, 1969;
- VIÉ**, Michel, *Histoire du Japon. Des Origines a Meiji*, Paris, PUF, 1975;
- YAMAORI**, Tetsuo, "Buddha-s and Kami-s: about the syncretic relationship between Shinto and Buddhism" in *Bouddhisme et Cultures Locales. Quelques cas de réciproques adaptations*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1994, pp. 179-198;
- YUKI**, Diego, *Os quatro legados dos dáimios de Quiuxum após regressarem do Japão*, Instituto Cultural do Japão/Câmara Municipal de Omura, 1990;
- YUSA**, Michiko, *As Religiões do Japão*, Lisboa, Edições 70, 2002;

Sítios na Internet

www.monumentos.pt

Jaanus. Japanese Architecture and Art Net Users System: www.aisf.or.jp/~jaanus/

Anexo



Fig. 1 - Pormenor de biombo *nanban* representando uma igreja e cristãos em oração.
Kano Naizen, Japão, 1603-1610. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa

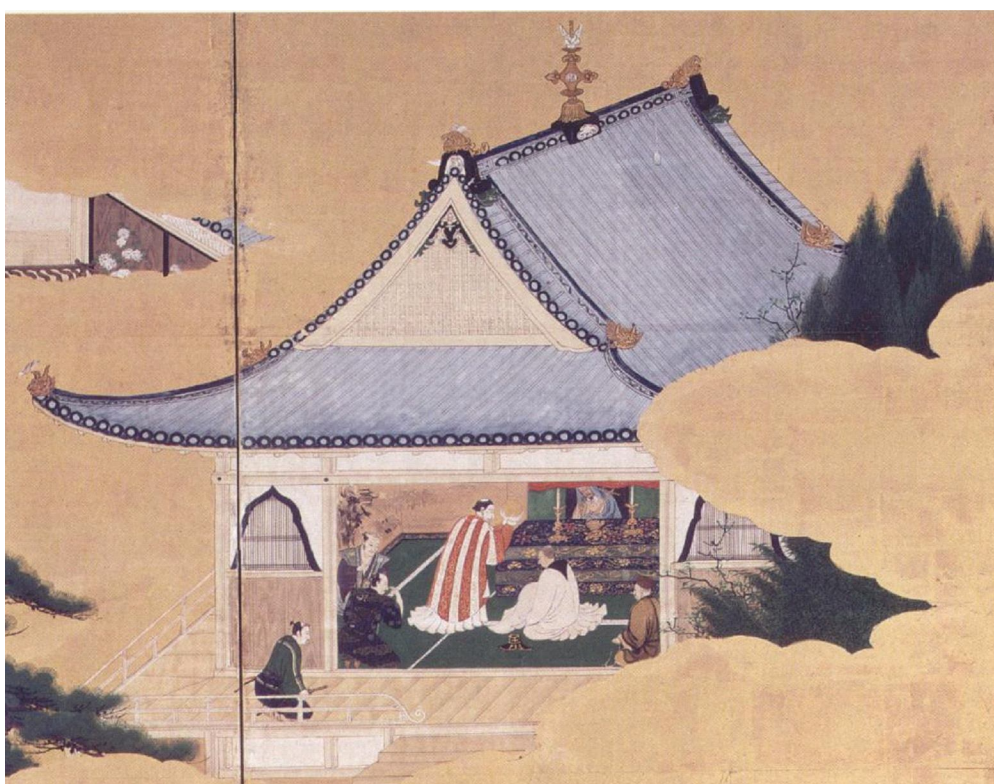


Fig. 2 - Pormenor de biombo *nanban* representando o interior de uma igreja, onde se pode ver o altar, em laca e decorado com motivos vegetalistas, no cimo do qual se encontra uma pintura, e o padre em plena celebração litúrgica, com outro padre e alguns fiéis, ajoelhados.
Kano Naizen (atr.), Japão, c. 1600. Museu de Kobe, Kobe



Fig. 3 - Pormenor de biombo *nanban* representando um oratório cristão, possivelmente em laca e decorado com motivos vegetalistas, composto por pintura e envolto em panejamentos, em frente do qual se encontram padres e eventualmente alguns cristãos.
Japão, final do século XVI/início do século XVII. Museu das Coleções Imperiais, Tóquio



Fig. 4 - Pormenor de biombo *nanban* representando um oratório cristão, com uma imagem sagrada, que apenas se depreende, dada a falta de nitidez, e os padres jesuítas e cristãos japoneses que se encontram em oração
Japão, início do século XVII, Fundação Mary e Jackson Burke



Fig. 5 - Pormenor de biombo *nanban* representando um oratório cristão, ladeado por padres jesuítas e um franciscano (?). Altar com pintura e envolto em panejamentos. Japão, início do século XVII. Freer Gallery of Art, Washington



Fig. 6 - Pormenor de biombo *nanban* representando edifícios da Companhia de Jesus e alguns padres em actividades missionárias
Kano Mitsu nobu, Japão, final do século XVI. Museu Namban Bunkakan, Osaka



Fig.7- Representação da Igreja de Nossa Senhora da Assunção de Kyoto
Kano Soshu, Japão, final do século XVI / início do século XVII. Museu de Kobe, Kobe



Fig.8 – Imagem do sino que terá pertencido à igreja de Nossa Senhora da Assunção de Kyoto.
Século XVI. Shunko-in, Kyoto

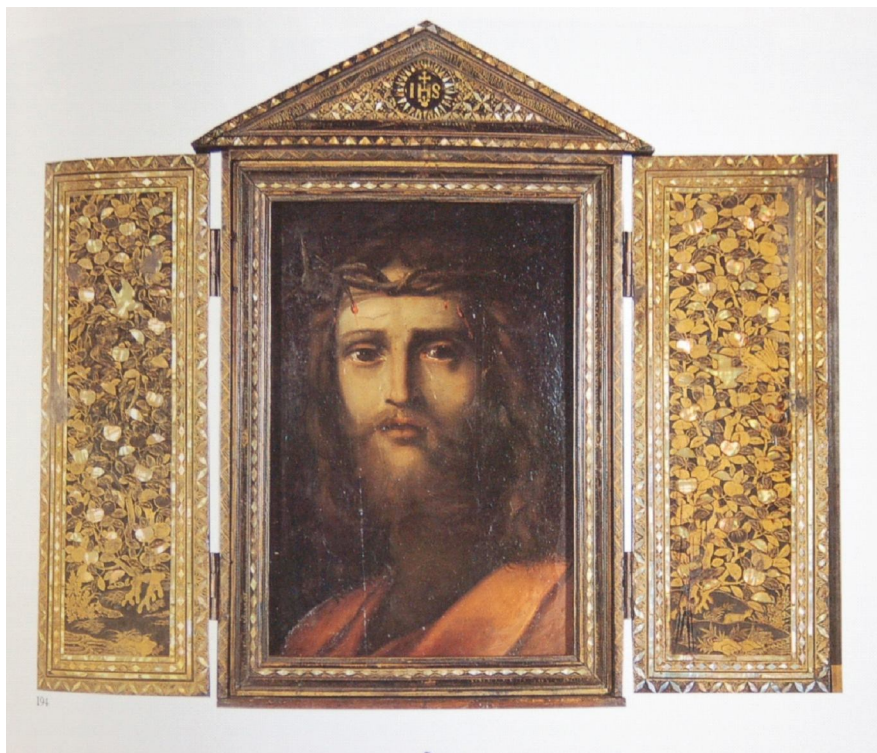


Fig. 9 – Oratório de suspender
Japão, final do século XVI. Museu Nacional de Tóquio